UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Luther und die deutsche Kultur

Erst wägen, dann wagen

LG
L973
.Y61

Luther und die deutsche Kultur

Von

Arnold E. Berger

184091
18.9.23

Berlin
Ernst Hofmann & Co
1919

Germany

Sonderabdruck aus des Verfassers
„Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung"
(Zweiter Teil des zweiten Bandes)

Nachdruck verboten
Übersetzungsrecht vorbehalten

Der hochwürdigen Theologischen Fakultät
zu Gießen

als Zeichen ehrerbietigen Dankes
für die Verleihung der Doktorwürde

gewidmet

Inhalt

Zweites Buch
Martin Luther als führender Geist

Zweites Kapitel
Luther und die deutsche Kultur

Die Reformation als Grenzscheide zwischen dem römisch-christlichen und dem deutsch-christlichen Kulturzeitalter und als erste Offenbarung der deutschen Innerlichkeit in ihrer weltumgestaltenden Kraft S. 1—5. Ihr tiefster Sinn ist seelische Erneuerung durch den in der unsichtbaren Kirche wirkenden Christusgeist und Überwindung der Macht der Sünde innerhalb der natürlichen Ordnungen der Gesellschaft S. 6—12. Wie sie nicht rein kirchlichen Ursprungs war, sondern auch in der mittelalterlichen Laienkultur sich vorbereitete, so ist die kirchliche Umgestaltung zwar ihre erste Aufgabe gewesen, aber ihr voller Wesensgehalt entfaltete sich erst im Zeitalter des deutschen Idealismus S. 13—15.

I. Luther als Kirchenstifter und Theologe (S. 16—309).

Die mittelalterliche Gesellschaftsidee und die Entstehung des Landeskirchentums im 15. Jahrhundert S. 16—21. Umbildung dieser Idee durch Luther: aus der Reformation des Glaubens folgt eine Reformation der gesellschaftlichen Ordnungen, doch nicht als einmalige

Tat, sondern als bleibende Aufgabe S. 21—27. Die von Luther geprägten Kampfformeln sind nicht als zeitlose Wahrheiten über Wesen und Ziele des Protestantismus anzusehen S. 27f. Der Lutherische Kirchenbegriff fordert als solcher keine bestimmten äußeren Rechtsordnungen, weder Gemeindekirchentum noch Staatskirchentum S. 28—36. Aber er ist untrennbar von dem Begriff der alleinseligmachenden göttlichen Heilsanstalt S. 36—39. Die Entstehung der lutherischen Kirchenverfassung ist weniger durch sog. konstituierende Ideen bestimmt, als durch geschichtliche Tatsachen und praktische Bedürfnisse S. 39. Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche und ihr Verhältnis zu dem paulinischen Kirchenbegriff S. 39—44. Die Möglichkeit einer sichtbaren Darstellung der Glaubensgemeinde, Unterscheidung von äußerer und innerer Christenheit S. 44—52. Luthers Kirchenbegriff in seiner Auseinandersetzung mit den vorhandenen Rechtsbildungen: Obrigkeit, bürgerliche Gemeinde, Patronat, Inkorporation usw. S. 52—56. Sein grundsätzliches Verhalten zu den Reformen in Leisnig, Prag und Wittenberg S. 56—61. Seine vorübergehenden Versuche, neben der Volks- oder Missionskirche Gemeinschaften echter Christen zu sammeln S. 61—64. Endgültige Wendung zur Arbeit an der Volkskirche in der Hoffnung, daß die Freiwilligkeitskirche von selbst aus ihr hervorgehe S. 64f. Die kirchliche Hilfspflicht der Obrigkeit und das kursächsische Visitationswerk seit 1526 S. 66—70. Ausbreitung des Landeskirchentums, vermittelnde Gedanken Melanchthons S. 70—79. Entstehung der Konsistorialverfassung und des landesherrlichen Kirchenregiments, Zurückdrängung des religiösen Kirchenideals durch das körperschaftliche S. 79—86. Entrechtung der Gemeinden und soziale Zerklüftung gefährden die Volkstümlichkeit der evangelischen Kirche S. 86—88. Innere Gründe der Entwickelung zum Staatskirchentum S. 88—96.

Der Gemeindegedanke der Täufer S. 96—100. Das Gemeindeprinzip des reformierten Protestantismus und seine Wirkungen auf die lutherische Kirche S. 100—108. Aus der Aufrichtung eines rechtlichen Kirchenregiments ergibt sich die Erneuerung der Ketzerverfolgung S. 109—116 und die Ausbildung von Bekenntnisverpflichtung und Lehrgesetzgebung S. 116—131. Reformation und Gewissensfreiheit S. 131—138.

Die Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens in der evangelischen Kirche: Bruch mit der heidnischen Auffassung des Gottesdienstes,

dessen religiöse und pädagogische Würdigung sich durchsetzt S. 139—144. Sonntagsfeier S. 144f. Kirchenjahr, Perikopenzwang und kultische Einzelheiten S. 145—147. Beichtzucht S. 147—150. Taufordnungen S. 150—156. Firmung und Konfirmation S. 156—158. Trauordnung S. 158—161. Begräbnisfeier S. 161—163. Endurteil über Luthers Kirchenidee und ihre weltgeschichtliche Bedeutung S. 163f.

Das Wesen der Lutherischen Theologie und ihre Stellung zu den theologischen Denkrichtungen ihrer Zeit S. 165—171. Ihre Genialität und ihre Schranke S. 171. Luthers religiöse Zentralidee S. 172f. Sein Verhältnis zur Schule Occams, sein Ringen nach persönlich erlebter Religion unter dem Einfluß des Paulus, Augustin und der Mystiker S. 173—180. Seine Theologie wesentlich Bekehrungstheologie S. 180—183. Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, ihre kulturgeschichtlichen Voraussetzungen und ihr bleibender Wert S. 183—188. Der religiöse und sittliche Gehalt seiner Rechtfertigungslehre S. 188—193. Ihr Zusammenhang mit seiner Gotteslehre S. 193—197. Seine Teufelslehre und seine Ablehnung des manichäischen Dualismus S. 197—199. Gott als Verursacher auch des Bösen, sein „eigenes" und sein „fremdes" Werk S. 199—201. Die Entstehung der Sünde und das Evangelium der Erlösung, das Versöhnungswerk Christi S. 201—209. Luthers Theologie nicht christozentrisch, sondern theozentrisch; religiöse Bedeutung der Erwählungslehre S. 209f. Luthers Lehre vom unfreien Willen und ihr religiöser Wert S. 210—214. Größe und Neuheit des Lutherischen Gottesgedankens S. 214—226. In der Reformation bahnt sich ein neues Zeitalter abendländischer Weltanschauung an, das im deutschen Idealismus seine Höhe erreicht S. 226—229. Bestandteile einer älteren Gottes- und Weltbetrachtung in Luthers Theologie, die ihrer Entwickelungskraft hinderlich werden S. 229—233. Die evangelische Kirchenlehre biegt in die Bahnen einer neuen Scholastik ein S. 233—235. Diese Wendung vorbereitet und erleichtert durch Luthers Stellung zum überlieferten Dogma und zur Bibel S. 235—250. Stärke und Schwäche des Lutherischen Schriftprinzips S. 250—262. Sebastian Francks Kritik an der Reformation, ihr Recht und ihr Unrecht S. 262—269. Die Verengung des reformatorischen Glaubensbegriffs S. 269—271. Melanchthon als Begründer der evangelischen

Dogmatik S. 271—277. Zunehmende Intellektualisierung des Glaubens und Erweichung des Schriftprinzips durch die Berufung auf die Tradition, Sieg der Theologie über die Religion S. 277—282. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt es auch im Calvinismus und in der anglikanischen Kirche S. 282f. Die „Rechtgläubigkeit" gründet sich auf die objektiven Bestandteile der Lutherischen Theologie, die seit 1521 gegenüber den individualistischen immer mehr in den Vordergrund treten S. 283f.

Luthers Stellung zum Dogma in ihrem Zusammenhang mit der Laienreligion des Mittelalters S. 285—288. Luther deutete seine Frömmigkeit irrig als ein Wiedererleben des paulinischen Christentums, wodurch die religiöse Ursprünglichkeit dem Schriftgelehrtentum ausgeliefert werden mußte S. 288—290. Er hat das Was des Glaubens nicht verändert, nur das Wie S. 291—298. Er hat das, was evangelisches Christentum ist, nicht deutlich geschieden von dem, was nur zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen und zu der Möglichkeit seiner siegreichen Behauptung gehörte S. 298f. Infolgedessen darf auch der Altprotestantismus nicht als die klassische Ausgestaltung der Reformation bezeichnet werden S. 299f. Es gilt, die Ewigkeitswerte der Reformation aus ihren zeitlichen Verschlingungen wieder zu befreien S. 300f. Schwierigkeiten dieses Unternehmens in der Gegenwart S. 301f. Der unveraltbare Sinn der Lutherischen Rechtfertigungslehre liegt in ihren Feststellungen über das Wesen Gottes, das Wesen des Menschen und den Sinn unsers Lebens, wie sie erst der deutsche Idealismus aus dem Theologenchristentum wieder siegreich herausgearbeitet hat S. 302—307. Hierin liegt wesentlich der schöpferische Anteil, den der deutsche Geist an der Entwickelung des Christentums genommen hat S. 307—309.

II. Luther als Ethiker und Sozialist (S. 310—494).

Begründung der Gesinnungsethik durch Luther aus dem Erlebnis der gesetzfreien, im sittlichen Handeln nur sich selber darstellenden Gotteskindschaft S. 310—312. Gedanken, die diesem grundlegenden Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zu widersprechen scheinen, erklären sich aus Luthers Kampf gegen die römische Verdienstlehre und die falsche Verflechtung von Religion und Moral S. 312—315. Verhältnis seiner Ethik zur urchristlichen und zum eschatologischen Gedanken S. 315—319. Die Umbildung der urchristlichen Ethik unter dem Einfluß der stoischen Philosophie und der Heidenmission (Paulus)

S. 319—324. Auseinandergehen der christlichen Ethik in eine kirchlich-weltförmige und eine sektenhaft-weltflüchtige S. 324—327. Die Grundstimmung des Christentums nicht weltfeindlich, sondern welterhaben S. 327—330. Entstehung der Lehre vom relativen Naturrecht und des theokratischen Gedankens S. 330—334. Die römische Kirche als sittliche Erzieherin der germanisch-romanischen Völker S. 334—337. Die Erhebung der mittelalterlichen Laienkultur gegen die asketische Metaphysik und Ethik der römischen Kirche S. 337—340. Die Bedeutung der thomistischen Ethik und ihre Schranken S. 340—351. Dauernde Widerstände des urchristlichen ethischen Radikalismus und der Laienkultur gegen die kirchliche Sozialethik S. 351—356. Bedeutung des Occamismus für die Auflösung des thomistischen Systems S. 356f. Luthers Ethik grundsätzlich weltbejahend, weil sie das Wesen Gottes als Willen erfaßt S. 357—360. Der Glaube als Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung begründet den christlichen Charakter und seine Selbstdarstellung im sittlichen Handeln; dadurch wird statt der mittelalterlichen Verkirchlichung des Weltlebens zum ersten Male dessen Verchristlichung möglich S. 360—368. Überweltliche Ethik und Sündenstandsethik, ihre Gegensätze und die Möglichkeit ihrer Vermittelung S. 368—375. Die Umbildung der Lehre vom relativen Naturrecht durch Luther, erläutert an seiner Deutung des Dekalogs S. 375—382. Kulturgeschichtliche Bedeutung seiner Gesinnungsethik und Berufslehre S. 382f. Hemmende und trübende Bestandteile in Luthers ethischer Gedankenwelt S. 383—388. Einwirkungen der allgemeinen gesellschaftlichen Zustände auf die Vergröberung und Verflachung des reformatorischen Lebensideals S. 388—392. Dessen Umprägung durch den Calvinismus S. 392f. Das schwerste Problem der Lutherischen Ethik ist die Individualität in ihrem Verhältnis zur Gesamtheit, die christliche Freiheit im Verhältnis zur irdischen Gebundenheit S. 393—403. Nur indem Luther die Individualethik auf das Erlebnis der Wiedergeburt gründete, konnte eine dieser Höhenlage entsprechende Sozialethik überhaupt erst möglich werden S. 403f. Luthers Gesinnungsethik als Grundlegung des deutschen Idealismus und die in ihr enthaltenen Zukunftsaufgaben S. 404—410.

Die Anwendungen der ethischen Grundgedanken Luthers auf die wichtigsten Gebiete sozialen Lebens: Familie und Ehe S. 410—422, weltliche Obrigkeit und Staatsbürgertum S. 422—447, Berufsarbeit

und Standesaufgaben S. 448—451, Wohlfahrtspolitik S. 452—461, Kriegführung S. 461—467, Wirtschaftsleben S. 467—486. Schlußbetrachtung über die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen und Wirkungen der Lutherischen Ethik S. 486—494.

III. Luthers Bedeutung für Wissenschaft, Erziehung und Kunst (S. 495—623).

Die wissenschaftlichen Bewegungen des späteren Mittelalters in ihrem Zusammenhang mit den ungelösten Fragen der Laienkultur S. 495ff. Die Ablösung des mittelalterlichen Heiligenideals durch das des Wirklichkeitsmenschen nach Ciceronianischem Vorbild S. 498—503. Die Verweltlichung der christlichen Gemütswerte in der humanistischen Moralphilosophie S. 504. Das neue Persönlichkeitsideal des vir bonus et doctus, sapiens et eloquens und seine kulturgeschichtliche Bedeutung S. 505—509. Die kirchenfreien Denkrichtungen der Renaissancewissenschaft: religiöser Universalismus, theologischer Rationalismus, Naturphilosophie S. 509—516. Luthers Verhältnis zur Wissenschaft nach seinen seelischen Voraussetzungen im Vergleich mit Giordano Bruno S. 516—520. Der Segen der evangelischen Volkskirche für die deutsche Charaktererziehung S. 520—524. Luthers Anschauungen über Wesen und Aufgabe der Wissenschaft S. 524—526. Seine Würdigung des Aristoteles und der Kulturleistungen des klassischen Altertums findet ihre Grenze an den religiösen Lebenszwecken des einzelnen und der Gesellschaft S. 526—534.

Luthers Stellung zur Geschichtswissenschaft S. 534—537. Ihre seelischen Voraussetzungen im Gegensatz zu der des Machiavelli S. 538—541. Die von ihm angeregten Forschungsrichtungen und ihre Hauptvertreter (Flacius, Mathesius, Sleidan) S. 541—547. Sein Verhältnis zu Sebastian Franck S. 547—549. Melanchthons Bearbeitung der Chronik Carions S. 549—553. Gesamturteil über die Verdienste der Reformation um die Geschichtswissenschaft S. 553f. Ihre Bedeutung für die Grundlegung der Hermeneutik (Flacius) S. 554—557. Luthers Verhältnis zur Naturwissenschaft und zum Aberglauben seiner Zeit S. 558—561. Stellung des Aberglaubens im wissenschaftlichen Denkzusammenhang des Jahrhunderts S. 561f.

Die Erschütterung des Unterrichtswesens durch den Kirchenkampf S. 562f. Seine Neubegründung durch die Reformatoren (Latein-

schule, Universitäten, Volksschule) S. 564—569. Erfolge und Hemmungen S. 569—572. Schulzwang S. 572. Sachsen jahrhundertelang Musterland des höheren Schulwesens S. 572 f. Klassengliederung und Unterrichtsplan S. 573 f. Universitätsreform S. 574—576. Anerkennung des protestantischen Schulwesens von katholischer Seite, seine Wirkungen auf die Erziehung der Nation S. 577 f. Melanchthon als praeceptor Germaniae S. 578—582. Zusammenfassende Betrachtung der Bedeutung der Reformation für die deutsche Geistesschulung, insbesondere für die Bildungskräfte des deutschen Idealismus und die sittlichen Pflichten des wissenschaftlichen Forschers S. 583—589.

Das Verhältnis der Reformation zur bildenden Kunst und seine seelischen Voraussetzungen im Gegensatz zur Renaissance S. 589—592. Luthers Richtlinien für den evangelischen Kirchenbau S. 592 f. Seine Stellung zum Bilderstreit S. 593 f. Seine Beziehungen zur bildenden Kunst, sein Gemütsverhältnis zu ihr begrenzt durch seine Auffassung vom Lehrzweck der Kunst S. 594—601. Der Zusammenhang der bildenden Kunst seiner Zeit mit der Laienfrömmigkeit S. 601 f. Unklarheiten in Luthers Stellung zur bildenden Kunst und der Anteil der Reformation an deren Rückgang S. 603—607. Wiederentdeckung der verlorenen protestantischen Kunstideale im 19. Jahrhundert, Versuche und Aussichten S. 607—609.

Grundlegende Bedeutung der Reformation für die deutsche Ausdrucksmusik S. 610. Luthers musikalische Begabung und Schulung S. 610—614. Der evangelische Kirchengesang im Verhältnis zum katholischen und zum Volksliede S. 614 f. Der Musikunterricht in den evangelischen Schulen und die Pflege des mehrstimmigen Gesanges in den Kantoreien S. 616—618. Die Collegia musica und das geistliche Konzert im 17. und 18. Jahrhundert S. 619 f. Die deutsche Musik als Volkskunst im Gegensatz zu der aus Italien eingeführten Hof- und Standesmusik wurzelt wesentlich in der religiösen Gefühlswelt S. 620 f. Bach und Händel als Erben Lutherischer Innerlichkeit S. 622 f.

IV. Luther und die deutsche Nationalliteratur (S. 624—733).

Die Entstehung einer nationalen Lebensgemeinschaft im ausgehenden Mittelalter und die Bedeutung der Reformation für den

deutschen Einheitsgedanken S. 624—628. Die Entstehung einer deutschen Gemeinsprache im Zusammenhang mit der fortschreitenden Laienkultur S. 628. Die führende Stellung der Kanzleisprachen und Druckersprachen S. 628—633. Luthers Bedeutung für die Entwickelung der neuhochdeutschen Gemeinsprache S. 633—637. Sein Verhältnis zu den Kanzlei- und Druckersprachen, seine sprachliche Begabung und Ausrüstung S. 637—640. Die Bedeutung seiner Bibelübersetzung für die Entstehung der neuhochdeutschen Schriftsprache S. 641—656. Seine künstlerische Veranlagung und die seelischen Voraussetzungen seiner schriftstellerischen Eigenart S. 656—664. Sein Humor S. 664 f. Genialität des Nachlebens und Vergegenwärtigens S. 665—670. Weitere Stileigentümlichkeiten S. 671—676. Bildersprache S. 676—678. Schriftstellerische Selbstbeurteilung S. 678 f. Ichform der Darstellung S. 680. Briefkunst S. 680 f. Luthers Stellung in der Entwickelung der neuhochdeutschen Prosa (Predigt, erbaulicher Traktat, akademische Vorlesung, Sendbrief, Streitschrift, Geschichtserzählung, Fabel) S. 682—684. Seine deutsche Bibel, ihre Verbreitung und ihre Mitbewerber S. 684—686. Vordringen der Lutherischen Schriftsprache, ihr Anteil an der sprachlichen Einigung und ihre Wirkungen auf das deutsche Volk S. 686—690. Luther als Schöpfer des evangelischen Kirchenliedes und als Liederdichter S. 690—700. Bedeutung des evangelischen Kirchenliedes für die deutsche Dichtung S. 701 f. Luther als Fabeldichter und seine Nachfolger S. 702—706. Seine Einwirkungen auf Drama und Theater des 16. Jahrhunderts S. 706—710. Spiegelungen Luthers in der Literatur des 16. Jahrhunderts S. 710 f.

Bedeutung der Reformation für den Weltanschauungsgehalt und die charakterbildenden Kräfte des neudeutschen Schrifttums S. 711—719. Ihr innerer Zusammenhang mit der Gedankenwelt der Klassiker und des deutschen Idealismus (Begriff der Wiedergeburt, der unsichtbaren Kirche, des allgemeinen Priestertums, der Heiligung des natürlichen Lebens, der Erziehung zum Ideal der Humanität durch die Gemeinschaft der Entsagenden und die Überwindung der Ichsucht) S. 719—731. Ablösung des Theologenchristentums durch das Laienchristentum S. 731. Das Geheimnis unserer klassischen Dichtung S. 732. Das Luthererbe des deutschen Geistes und die Zukunft des deutschen Schrifttums S. 733.

Namen- und Sach-Verzeichnis 734

Zweites Kapitel

Luther und die deutsche Kultur

Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde. Daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. — Dies nun ist ein Beleg von deutschem Ernst und Gemüt.

J. G. Fichte.

Alle Konfessionen haben Ursache, auf Luther zurückzuführen, was heut in ihrem Glauben innig, seelenvoll und segensreich für ihr Leben ist. Der Ketzer von Wittenberg ist Reformator der deutschen Katholiken gerade so sehr wie der Protestanten. Nicht nur deshalb, weil im Kampfe gegen ihn auch die Lehrer der katholischen Kirche aus der alten Scholastik herauswuchsen und mit neuen Waffen, welche sie seiner Sprache, Bildung, sittlichen Tüchtigkeit entnommen hatten, für ihre Sakramente kämpften, sondern noch mehr deshalb, weil er dem gemeinsamen Grunde aller deutschen Bekenntnisse, unserer tapferen, frommen, ehrlichen Innerlichkeit so gewaltigen Ausdruck gegeben hat, daß in Lehre und Sprache, in bürgerlicher Ordnung und Sittlichkeit, in den gemütlichen Neigungen des Volkes, in Wissenschaft und Dichtkunst sehr viel von seinem Wesen übrig geblieben ist, woran wir alle jetzt noch teilhaben.

Gustav Freytag.

Die Eigentümlichkeit der germanischen Bildungsgeschichte ist wesentlich dadurch bedingt worden, daß unsere Vorfahren aus dem altrömischen Reiche, dessen politische Formen sie zertrümmerten, eine doppelte Erbschaft von erdrückendem Gewicht überkamen: einerseits das Christentum, anderseits die „Antike", d. h. die in der Dichtung, Philosophie und Kunst des klassischen Altertums niedergelegten Geistesschätze. Diese Erbschaft war unabweisbar; sie hat auch eine mächtige geschichtsbewegende Triebkraft bewährt und Unschätzbares für die Erziehung des deutschen Menschen geleistet, indem sie ihm Ziele zeigte, denen er, bevor er den Anschluß an die griechisch-römische Weltkultur gewann, überhaupt nicht gewachsen gewesen wäre, an denen er aber wachsen konnte und mußte, weil sie ihm immer neue Aufgaben zur Erprobung seiner besten Kräfte in den Weg stellten. Für das Christentum hatten sich die im fränkischen Reiche vereinigten Völker einst in großen Massenbekehrungen entschieden, nicht etwa, weil sie es begriffen hätten oder seine Lehren zu billigen irgend fähig gewesen wären, sondern weil sie sich genötigt fanden zu dem Glauben, daß der Gott der römischen Christen der mächtigste aller Götter sei, daß er auch sie zu einer höheren Menschheitsstufe emporheben und ihnen jene Herrschaft über die Welt sichern werde, wie sie das bewunderte römische Reich in früheren Tagen unbestritten behauptet hatte. Diese stolzmachende Überzeugung, daß sie die Erben des römischen Weltreiches und die Schutzherren der römischen Weltkirche seien, hat im Verlauf der mittelalterlichen Geschichte zwar in mancherlei opferreiche Irrgänge geführt, aber zugleich die Entwickelung des politischen Denkens, der Staatskunst, des wirtschaftlichen Sinnes, der Schulbildung, der künstlerischen Triebe und der Frömmigkeit mittelbar und unmittelbar auf das stärkste befruchtet und ein höheres geistiges Leben überhaupt erst erweckt, wie denn ohne jene Überzeugung der weltgeschichtliche Typus des mittelalterlichen Menschen gar nicht hätte entstehen können. Das Christentum erhob seine jungen Bekenner zu einer ganz neuen Bewußtseinsstellung, indem es sie verpflichtete, über sich selber unausgesetzt nachzudenken: über ihre Stellung in der Welt und

zum Nebenmenschen, über ihre Herkunft und ihr Ziel, über ihre diesseitigen Aufgaben und jenseitigen Hoffnungen, über die Geschichte des Menschengeschlechtes und den Zweck der Welt, über den Gegensatz der sinnlichen und der geistigen Natur und den beständigen Kampf zwischen Gut und Böse in der eigenen Brust, über den Wert und die Würde der Menschenseele und die Verantwortlichkeit vor dem himmlischen Richter, dessen Wille sich in unverbrüchlichen sittlichen Forderungen und als Herren über Leben und Tod offenbart hatte. Und dies alles hielt es eingefaßt in dem gewaltigen Rahmen einer Heilsgeschichte der gesamten sichtbaren und unsichtbaren Welt von unvergleichlicher Anschaulichkeit, ergreifendem Tiefsinn und geheimnisvollem Reiz. Die Antike hatte den neubekehrten Völkern, so sehr sie ihnen zur Schulung ihres Tatsachensinnes, Denkens und Anschauens hilfreich sein mochte, zunächst noch nichts zu bieten, was mit der wunderbaren Geschlossenheit und Bilderfülle jenes die ganze Menschheit in ihrem Verhältnis zu Gott umfassenden Aufbaues von Lehren, Geboten, Verheißungen, Drohungen, Sühnungen, Strafen und zeremoniellen Handlungen hätte wetteifern können, zumal die Kirche dafür gesorgt hatte, daß die antikheidnische Überlieferung ihnen nur in gesichteter und stark verkürzter Form bekannt werden konnte, die sie geeignet machte, den erzieherischen Zwecken der christlichen Kirche dienstbar zu werden. Daß hinter diesen von der Kirche gezogenen Grenzlinien noch verheißungsvolles Neuland zu entdecken sei, war freilich unter den gebildetsten Geistern des Mittelalters bereits ein offenes Geheimnis, und ebensowenig war die unwiderstehlich wachsende Erkenntnis aufzuhalten, daß Kirche und Religion sich niemals einfach decken, ja zu feindlichen Gegensätzen werden können. Denn die Kirche als gesellschaftliche Organisation unterliegt, wie alle sozialen Einrichtungen, dem Gesetze der Trägheit, sie schleppt die Last der Vergangenheit fort und fort mit sich und vertritt der religiösen Lebendigkeit der einzelnen gegenüber das Recht des geschichtlich Gewordenen und des Beharrenden, ganz abgesehen davon, daß sie sich immer nur mit

einer bestimmten Auslese religiöser Gedanken vertragen und anderen um ihrer Selbsterhaltung willen kein Hausrecht gewähren kann. So konnte es denn nicht ausbleiben, daß zwischen Religion und Kirche einerseits, zwischen der kirchlich abgestempelten und der unbefangen natürlichen Auslegung der Antike anderseits Reibungen und Spannungen sich entwickelten, wobei der einmal erwachte religiöse Selbständigkeitstrieb seinen stärksten Bundesgenossen an der Bibel, insbesondere dem Evangelium von der Nachfolge Christi fand, während die Besinnung auf die von der Antike verkündeten Lebenswerte, Weltfreude und Menschenrechte, aus den Stimmungen der siegreich emporsteigenden Laienkultur ihre entscheidenden Anstöße empfing. Die römische Kirche versuchte vergeblich, in ihrem Stufenbau von natürlicher und geoffenbarter Religion, vernünftiger und sakramentaler Willensleitung, angeborener und übernatürlich verliehener Sittlichkeit und Gotteserkenntnis, von Weltbejahung und Weltflucht, Weltbeherrschung und Weltheiligung die auseinanderstrebenden Lebensrichtungen der mittelalterlichen Gesellschaft zusammenzuhalten und ins Gleichgewicht zu bringen, vielmehr überstieg dies Unternehmen ihre Kräfte, sie bezahlte es mit dem Verlust ihrer führenden Stellung und ihres religiösen Ansehens und brachte wider Willen eine Fülle politischer, wirtschaftlicher, religiöser, wissenschaftlicher und künstlerischer Antriebe in Bewegung, die sich vereinigten in dem leidenschaftlichen Rufe nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, ja in der Sehnsucht nach einer Wiedergeburt der Nation von innen heraus einer Verjüngung all ihrer Lebensformen, Zustände und Einrichtungen.

Mit Recht ist gesagt worden: man kann das Mittelalter je nach dem Standpunkte der Betrachtung eine „fortgesetzte Renaissance der Antike" nennen, insofern es sich geistig durch immer stärkere Zufuhr und Ausnutzung antiker Literatur entwickelte, oder auch eine „fortgesetzte Reformation", insofern in immer neuen Ordensgründungen und Kirchenreinigungen der strenge christliche Geist erneuert, verschärft und praktisch wirksam gemacht wurde. Jene Richtung gelangte infolge bestimmter

Verkettungen von Ursachen und Wirkungen, die hier nicht mehr dargelegt zu werden brauchen, zu ihren weltgeschichtlich bedeutsamsten Ergebnissen in Italien, diese dagegen in Deutschland mit Luther. Und während jene mit der vom spanischen Geiste in Zucht genommenen katholischen Kirche der Gegenreformation und mit dem fürstlichen Absolutismus ihren Bund schloß, um im Anschluß an große soziale Mächte ihren Siegeszug durch Westeuropa zu vollenden, führte diese zu einer schöpferischen Erhebung des religiösen Gedankens gegen kirchliche Bevormundung und Fesselung, zum Bruche der germanischen Völker mit Rom und seiner nunmehr als wesensfremd erkannten Vorstellungswelt und zu einer durchgreifenden Neubestimmung der grundlegenden Lebenswerte: der Stellung des Menschen zu Gott, zu sich selber, seinen Mitmenschen und den Dingen dieser Welt.

Luthers Erscheinung bedeutet darum nicht nur die Grenzscheide zwischen dem römisch-christlichen und dem deutsch-christlichen Kulturzeitalter, sondern die erste Offenbarung der deutschen Innerlichkeit in ihrer weltumgestaltenden Kraft. Nicht die Gedanken- und Gemütserlebnisse, die durch seine Seele gingen und aus seinen Schriften reden, sind das Größte an ihm, sondern die heldenhafte Tat, die er gewagt hat, ohne die es überhaupt keinen Protestantismus gäbe, und die in ihrer sinnfälligen Kraft immer der tiefste Grund seiner unverwüstlichen Volkstümlichkeit bleiben wird. Jede große Tat aber, die diesen Namen verdient, ist nicht bloß ein dingliches Geschehen, sondern zugleich ein Bekenntnis des sie vollbringenden Menschen zu einem Unbedingten, das in ihm Gestalt werden will, eine Erfüllung unbewußten Sehnens von Tausenden und eben darum auch ein neuer Anfang, die Quelle neuer Fragestellungen, Aussichten, Entwürfe und Denkweisen, die den Charakter ihrer Zeit unwiderstehlich umwandeln. Schön hat in diesem Sinne schon Eoban Heß Erasmus und Luther, den Mann des Gedankens und den Mann der Tat, nebeneinandergestellt: „beide haben den Weg zur reineren Frömmigkeit gezeigt, Luther aber hat diesen Weg nicht bloß gezeigt, sondern auch betreten, er hat selber die Hacke zur Hand

genommen, um den Weinberg Christi zu roden, darum ist er größer als Erasmus." Er ist neben Bismarck in Deutschland das gewaltigste Beispiel für den Satz, daß nicht Wissen und Bildung, sondern ganz allein die Taten, in denen sie gegenständlich werden und der Kern des Charakters sich enthüllt, dem Menschen seinen dauernden Wert und die Unsterblichkeit verleihen, oder — wie ein geistreicher Mann es einmal ausgedrückt hat —: „das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein, und wieder ein einfacher menschlicher Trieb wird, der Wille".

Christentum und Antike waren für die romanischen Völker nichts Fremdartiges und nichts Erdrückendes, sondern schlechthin ein Erbe ihrer eigenen Vergangenheit, das ihnen eben darum niemals zu einem so scharfen „Gegenüber" werden konnte wie den Deutschen, die beides aus einer fremden Kultur übernommen und zunächst nicht ohne Widerstreben sich angeeignet hatten, um es mit einer unendlich opfer- und mühereichen Anspannung der Kräfte allmählich in ihr eigen Fleisch und Blut verwandeln zu lernen. Auf der deutschen Seite war also der ungleich höhere Einsatz, die stärkere Unruhe, der größere Zwang, demzufolge aber auch der reichere Gewinn für das innere Leben. Mehr als ein Jahrtausend sollte es währen, bis es deutschem Geiste gelang, Christentum und Antike in einem einheitlichen Lebensideal zum Ausgleich zu bringen, wie erst unsere klassischen Dichter und Denker am Ende des 18. Jahrhunderts vorbildlich getan haben. Aber dies wäre wiederum nicht möglich gewesen, wären nicht die beiden Propheten vorausgegangen, die ihre ganze Seelenkraft daran setzten, festzustellen, worin der unveräußerliche Wert jeder der beiden Größen für die Entwickelung des deutschen Charakters bestehe. Für die Antike ist das zum ersten Male durch Winckelmann geleistet worden, für das Christentum durch Luther. In diesem Zusammenhange ist aber ein sehr wichtiger Aufschluß enthalten.

Daß wir Luther als den Reformator der christlichen Kirche feiern, ist Recht und schönste Pflicht eines evangelischen Volkes,

das sich der Segensgüter seiner Kirche dankbar bewußt ist. Dennoch ist damit weder das Ganze noch auch nur das Erste der geschichtlichen Leistung Luthers ausgesprochen. Er wollte vielmehr ein Reformator des christlichen Lebens sein und ist es geworden, und erst dies hat ihm eine Reformation der Kirche zur unausweichlichen Notwendigkeit gemacht, ohne daß seine Ziele und Wirkungen sich hiermit auch nur von ferne erschöpft hätten. Wenn theologische Darstellungen neueren Ursprungs ihn wesentlich als den Schöpfer des Luthertums und dies als „die erste und klassische Form des Protestantismus" zu erweisen suchten, so haben sie damit allerdings gewisse geschichtliche Zusammenhänge, die früher zu wenig beachtet sein mochten, in lehrreichster Weise aufgehellt, aber Luther selbst ist bei dieser Art der ideengeschichtlichen Konstruktion leider zu kurz gekommen, indem dasjenige von seinem Reichtum, was in die Formen des Luthertums nicht einzugehen vermochte, zur Seite liegen blieb, obwohl es nicht bloß im Neuprotestantismus, sondern im neuzeitlichen Geistesleben überhaupt, und zwar über alle Grenzzäune der Bekenntnisse hinweg, seine befruchtende Kraft deutlich genug erwiesen hat. Mit einer lediglich kirchen- und dogmengeschichtlichen Betrachtung wird man niemals imstande sein, die offenkundige Tatsache, daß Luther während einer bestimmten, wenn auch kurzen Zeitspanne (1518—1523) als der überschwänglich gefeierte Held und Erlöser seines Volkes der Mittelpunkt der deutschen Geschichte gewesen ist, in einigermaßen erschöpfender Weise wissenschaftlich zu erklären. Und vollends werden wir, solange wir ihn *nur* als Reformator der Kirche feiern, aus dem Streite der Parteien nicht herauskommen und vergeblich hoffen, unsre katholischen Volksgenossen zu überzeugen, daß er einer der größten Helden unsrer Geschichte, geschweige denn, daß er „*der* größte deutsche Mann" gewesen ist.

Allerdings war die Handlung, die sich in den Vordergründen des Lutherischen Lebens abspielte, so gewaltig und weltbewegend, daß die großen und kleinen Leidenschaften, die sie in Mitspielern und Zuschauern entzündete, die letzten seelischen

Beweggründe der Reformation nicht deutlich zu erkennen vermochten, ein Verhängnis, was sich vielfach fortpflanzte bis auf den heutigen Tag.

Luther kämpfte — äußerlich angesehen — gegen drei Fronten: erstens gegen die „babylonische Gefangenschaft" der evangelischen Kirche unter dem Papsttum, gegen römischen Rechtsgeist, römische Werkheiligkeit, Herrschsucht und Menschenvergötterung; zweitens gegen die griechische „Bildungsreligion", die die ersten und letzten Wahrheiten, selbst den Gottesglauben als Erzeugnisse menschlicher Vernunft ansah, auch den Inhalt der christlichen Offenbarung unter die Gesetze vernunftmäßigen Denkens stellen und die Gedanken des ewigen Gottes in den Schubfächern ihrer Schulweisheit einfangen wollte; drittens gegen das wildwachsende Schwärmertum, dem zwar die Religion eine ungleich ernstere und innerlichere Angelegenheit war als den Weltkindern, Kirchenpolitikern und Religionsphilosophen, nämlich eine schlechthin lebenbestimmende Macht, dem aber die Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden doch wieder nur als neue Gesetzesordnung vorstellbar war, so daß seine Bekenner entweder auf gesellschaftlichen Umsturz ausgehen oder, mit der Welt zerfallen, in die kleinen Gemeinschaften der Erweckten sich zurückziehen mußten. Luther hatte aber das Höchste, was ihm anvertraut war, schon geleistet und durchgekämpft, bevor jene drei Kampfhandlungen in der großen Öffentlichkeit einsetzten, ja bevor er überhaupt wußte, daß sie ihm bevorstanden: er hatte das römische, das griechische und das schwärmerisch-gesetzliche Christentum in sich selber ein für allemal überwunden und allem, was sich für Religion ausgab, ohne es wirklich zu sein, ein für allemal die Maske abgerissen.

Luthers weltgeschichtliche Größe besteht, auf ihren letzten Ausdruck gebracht, einfach darin, daß er für das Wesen der Religion eine neue Bestimmung fand und von hier aus den Gottesgedanken wie den Menschengedanken und den Sinn und Wert des Lebens in einer vorher ungeahnten Tiefe und Großartigkeit erfaßte. Der Prüfstein der Frömmigkeit ist nicht zu

suchen in irgendwelchem Tun oder Scheinen, wonach die Menschen einander zu beurteilen pflegen, sondern ganz allein in der Gesinnung des Herzens, nach der Gott uns beurteilt. Gott aber läßt sich nicht täuschen noch mit sich markten, er will den ganzen Menschen für sich, nicht bloß ein Stückchen von ihm: wer ihn nicht über alle Dinge dieser Welt liebt, ihn allein fürchtet, ihm allein vertraut, der hat keine Religion, auch wenn er noch so schön von Religion zu reden weiß oder bei seinen Mitmenschen gar im Geruche eines „frommen Wandels" steht. Diese Frömmigkeit des Herzens aber vermag im irdischen Sündenstande kein Mensch sich selber zu schaffen, er kann sich nur auf sie bereiten, indem er demütig seinen Unwert erkennt, so daß er seinem Gott schlechterdings nichts zu geben, sondern nur von ihm zu empfangen hat, nämlich jene überschwenglichen Gnadengüter, die Christus uns erworben hat, indem er die Macht der Sünde und des Todes brach und uns den Weg zu Gott und zur Seligkeit des ewigen Lebens freimachte. Wenn wir diesem Wunder mit der ganzen Kraft unsrer Seele nachsinnen, dann wird auch in uns das Wunder mächtig: der Glaube an den Gott der Liebe, der Treue und der Barmherzigkeit, obwohl der Lauf der argen Welt ihm tausendfältig zu widersprechen scheint, nimmt Besitz von uns, auch wir werden innerlich „gottförmig", die Welt mit ihren Ängstlichkeiten, Lockungen und Versuchungen liegt tief unter uns, und die königliche Freiheit der Gotteskindschaft läßt uns die Seligkeit des ewigen Lebens schon hienieden vorahnend erfahren. Wer dieses Wunder des Glaubens in sich zu erleben auch nur einmal gewürdigt worden ist, der ist fortan gefeit gegen alles, was der Mißverstand der Menschen für Religion ausgeben möchte: Fasten, Kasteien, Opfern, Gebete plappern und Wallfahren, das Heilige an bestimmte Zeiten, Orte, Personen oder Dinge gebunden denken, sich von einem Papst, Bischof oder Konzil vorschreiben lassen, was man zu tun oder zu glauben habe, oder gar sich in einem Kloster vergraben, als ob alle diese Nichtigkeiten uns irgendeinen Wert vor Gott geben könnten, der unser Herz

will und nichts anderes. Ist aber Religion begriffen als das Einswerden der Seele mit Gott, mit seinem heiligen Willen, seiner Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Treue und Schöpfermacht, so kann die ganze sittliche und religiöse Kraft, die bisher in tausend äußeren Frömmigkeitswerken sich erschöpft und verzettelt hatte und am Leben vorbeigegangen war, nun voll und frei hinüberströmen in alle Arbeitsgebiete des Lebens selber als dienende Liebe, die uns zum Christus unserer Brüder werden läßt. Der Glaube wird zur handelnden und gestaltenden Kraft, die die Welt sich untertan machen muß, um im zeitlichen Leben und Arbeiten überall Keime des ewigen Lebens zu pflanzen.

Jenes religiöse Grunderlebnis aber, wie es Luther vorbildlich erfaßt hatte, war ihm nicht etwa ein solches des Menschen Martin Luther, sondern aller echten Christen: mögen sie auch durch viele Jahrhunderte oder meilenweite Räume voneinander getrennt sein, sie wissen sich dennoch alle eins in dieser Herzensstellung zu Gott und dem Evangelium. Die unsichtbare, über Zeit und Raum erhabene Kirche ist nach dem Urteil der natürlichen Vernunft freilich nur ein Traum, ein Begriff, ein Gedankending, für den Gläubigen aber die gewisseste aller Wirklichkeiten, einmal weil er weiß, daß, wo irgend Gottes Wort vernommen wird, es auch an Herzen nicht fehlen kann, die von ihm getroffen werden und sich gläubig zu ihm bekennen, mögen es auch jeweilig nur wenige sein, dann aber vor allem: weil die Glieder der unsichtbaren Kirche einander unfehlbar erkennen an dem Christusgeist, dem tiefen Brudersinn, der sie beseelt, und der sich selbst dann nicht verleugnet, wenn sie nicht dieselbe Sprache reden oder unter verschiedenem Himmel geboren sind. Es ist der bedeutsamste, wenn auch nicht immer genügend gewürdigte Zug in Luthers Vorstellung von der Kirche, daß sie nicht schon in ihren objektiven Gnadenmitteln, Wort und Sakrament, sondern erst in den Personen der Gläubigen ihr eigentliches Leben hat: in der nicht bloß als möglich gedachten, sondern als wirklich erfahrenen, auf gegenseitiges Helfen, Tragen, Verstehen und Mitteilen gestellten

Gemeinschaft ihrer Glieder, die sich alle als Kinder desselben Vaters, als eine heilige Familie fühlen. Und doch ist dies noch nicht alles. Denn diesem Gedanken der christlichen Lebensgemeinschaft, der auch auf die engen Wege des Sektentums führen konnte, hat Luther eine wahrhaft große und befreiende Wendung zur Volkskirche hin gegeben. Weil das Evangelium für alle da ist, so muß auch dafür gesorgt sein, daß es an alle ordnungsmäßig herangebracht und niemand von seinen Segnungen ausgeschlossen werde. Wieweit es echte Gläubige erwecken mag, ist allein Gottes Sache, dessen Urteil vorzugreifen sich niemand vermessen darf. Wer sich also eigenwillig absondert von seinen Nächsten, weil er sich für besser hält als sie, der hat die rechte Liebe nicht und greift Gott in sein richterliches Amt. Die Volkskirche ist die alle umfassende Missions- und Erziehungsanstalt, in der eine zunächst nur dem Namen nach christliche, in der Tat noch heidnisch gesinnte Welt für das rechte Verständnis des Evangeliums und der christlichen Lebenspflichten gewonnen werden soll, und der Geist, der diese Volkskirche trägt, erhält und mit seinen Kräften speist, ist der Geist der Erlösten und Wiedergeborenen, die die unsichtbare Kirche bilden. Alles was die Volkskirche an Verfassungs-, Zucht- und Lehrformen sich schaffen mag, ist Menschenwerk, vergänglich und veränderlich; die unsichtbare Kirche dagegen, der man nicht schon durch den Zufall der Geburt, sondern nur durch göttliche Berufung angehört, ist ebenso ewig und ihrem Wesen nach unveränderlich wie der Wille Gottes selbst. Darum kann auch der Widerstreit zwischen den Ewigkeitswerten der Religion und der weltförmigen Erscheinung des Kirchentums niemals aufhören, und die Verpflichtung zur Reformation der Volkskirche enthält Aufgaben, die die Geister fort und fort in Bewegung halten müssen.

Mit dieser von Grund aus neuen Bestimmung des Wesens von Religion und Kirche hat Luther die römische Papst- und Priesterkirche aus ihren Angeln gehoben. Er hat durch diese erstaunliche Tat das gesamte weltliche Kulturleben von einer

ungeheuren Last befreit und ihm die Möglichkeit eröffnet, aus der Vormundschaft der Kirche herauszutreten, also im Verhältnis zum Reiche Gottes reichsunmittelbar zu werden und das mittelalterliche Ideal der Verkirchlichung der Kultur zu überwinden durch das seelisch ungleich reichere und weitere Ideal des Aufbaus einer christlichen Gesellschaft, die keinen höhern Leitstern kennt als die Stimme Gottes im eigenen Gewissen. Denn das ist vielleicht das Größte und das Zukunftsreichste an der Reformation, daß sie dies Ideal jedem einzelnen ins Herz geschrieben hat. Von einer stellvertretenden Erfüllung der göttlichen Gebote durch bevorzugte Stände, die die christliche Vollkommenheit gleichsam in Pacht genommen haben und den andern von ihrem Überfluß abgeben, durfte jetzt nicht mehr die Rede sein. Jeder einzelne sollte vielmehr die ganze Schwere des christlichen Lebensproblems empfinden und in sich austragen lernen: wie nämlich die Ethik der Gottesliebe und der Bruderliebe zu vereinigen sei mit den überlieferten Willensbestimmtheiten der irdischen Lebensgemeinschaften, die von den Leidenschaften der Ichsucht und der Machtkämpfe ihre vorwaltende Richtung empfangen. Luther hat dies schwerste aller christlichen Lebensprobleme in seinem ganzen Tiefsinn begriffen und ans Licht gestellt wie niemand vor ihm, aber eine glatte Lösung hat er ihm ebensowenig zu geben vermocht, wie irgendjemand nach ihm. Er hat dies aber auch gar nicht gewollt, weil Probleme, die eine glatte Lösung überhaupt vertragen, keine Bewegungskraft mehr in sich haben, und weil alles Große in der Welt immer nur ausgerichtet werden kann durch den Glauben an das scheinbar Unmögliche, durch ein unbedingtes inneres Muß, das uns vorwärts treibt. Der Luthergeist ist es, der uns niemals zur Ruhe kommen lassen wird, bis wir uns diejenigen Einrichtungen, Gesetze und Formen des sozialen Lebens geschaffen haben, die eines christlichen Volkes würdig sind und sich sehen lassen können vor Gott. Alle gesellschaftlichen Ordnungen, Obrigkeit, Ehe und Familie, Stände und Berufe sind ja nach Luthers Lehre von Gott als Schutzwehren gegen die Sünde geschaffen, sind also

an und für sich gut wie alles, was Gott gemacht hat, während alles, was an ihnen nicht gut erscheint, lediglich aus unserm unreinen, eigensüchtigen Willen stammt, der diese heiligen Ordnungen nicht richtig zu brauchen weiß, sondern lieblos, lügnerisch und sinnfälschend mit ihnen umgeht. Daraus folgt aber, wie wir diese gottgestifteten Ordnungen brauchen sollen, wenn wir Gott mehr gehorchen wollen als den Menschen: nicht indem wir sie umstürzen — denn das wäre Auflehnung gegen ihren Schöpfer —, sondern indem wir alle dafür einstehen, daß die Macht der Sünde in ihnen immer stärker gebrochen werde und eine Gesellschaft entstehe, die des Namens einer christlichen wirklich wert ist.

Dies ist der tiefste Sinn der Reformation. Sie wollte nirgends, weder in der Kirche noch im Staat, für Menschenrechte streiten, sondern für Gottes Recht: für Gottes Recht auf unsere Seelen und unser Gewissen, gegen Menschenvergötterung, Menschenwitz und Menschenlist, gegen Ungerechtigkeit, Heuchelei und Lüge und gegen die seelenverzehrenden Leidenschaften der Macht- und Geldgier. Sie richtete überall Maßstäbe des Ewigen auf und brachte damit einen ungeheuren, verantwortungsschweren Ernst in unser Leben hinein, denn dadurch wurde Deutschland auf einen Weg gezwungen, der ungleich schwerer zu gehen war, als der der anderen Völker. Deutschlands Aufgabe sollte es werden, in strenger Selbstprüfung und freier Gewissensentscheidung aus der Innerlichkeit heraus alle die Werte und Ziele zu entwickeln, die für die Gestaltung der äußeren Verhältnisse maßgebend sein sollen, und so die umgebende Welt in allen ihren Teilen zu einer Tat des Geistes zu machen, nicht aber umgekehrt — nach der Weise anderer Völker — die Gesetze und Ordnungen des eigenen Seins von den Gegebenheiten der Außenwelt sich vorschreiben zu lassen, wie wenn der Mensch auch nichts weiter wäre als „ein Ding unter Dingen", während doch das Reich Gottes nicht in den Dingen lebt, sondern in den frommen Persönlichkeiten, die alles in der Welt ertragen

können, nur nicht die Versündigung an der Seele und ihren göttlichen Rechten.

So verstanden ist Luthers Reformation nichts geringeres als die Anbahnung eines neuen Zeitalters abendländischer Weltanschauung, in dem die deutsche Seele sich auf ihre göttlichen Rechte besinnt, auf ihren heiligen Beruf als Teilhaberin des göttlichen Schöpfungswillens und der göttlichen Weltregierung, wie er in dem den innerlichen Menschen von Grund aus umschaffenden Erlebnis des Glaubens sich aufschließt. Man verfehlt den tiefsten Sinn der Reformation durchaus, wenn man sie nur im Rahmen der Kirchengeschichte betrachtet oder auf die theologischen Gedankenverästelungen und Ausdrucksweisen, mit denen sie sich ihren Zeitgenossen verständlich zu machen suchte, so ausschließlich ihre Beurteilung gründet, daß man am Ende zu dem Eindruck kommt, sie sei eigentlich eine Bewegung gewesen, die viel mehr dem Mittelalter als der Neuzeit zuzuordnen sei. In der Tat ist die Umgestaltung der Theologie und die „Kirchenverbesserung" nur die erste große Aufgabe der Reformation gewesen, ohne deren Bewältigung sie niemals fähig geworden wäre, das Mittelalter zu überwinden, und die allerdings eine so ungeheure, die Arbeit ganzer Menschenalter verzehrende Kraftanstrengung forderte, daß die Meinung nicht nur entstehen konnte, sondern wohl auch entstehen mußte, die Aufrichtung der evangelischen Kirche sei ihr eigentliches Ziel gewesen. Wie aber die Reformation eine seelische Umwälzung bedeutete, die keineswegs rein kirchlichen Ursprungs war, sondern gerade auch in der mittelalterlichen Laienkultur wesentliche Voraussetzungen besaß, so sind auch ihre Ergebnisse nicht bloß von kirchlicher Art, vielmehr an der Entstehung des deutschen Idealismus schöpferisch beteiligt gewesen. Denn alle unsere großen Denker und Dichter haben uns immer wieder in der gleichen Richtung weiter geführt, indem sie es als Deutschlands vornehmste Aufgabe begreifen lehrten, für die Veredelung des Charakters der Menschheit alle Gaben und Kräfte einzusetzen und sie vor dem Sinken zu bewahren durch den Glauben

an das Unsichtbare, in dem unser Geist seine wahre Heimat hat. Nicht nur für den Einzelmenschen also, auch für unser deutsches Volk und alle, die an seinem Geiste Teil haben wollen, bedeutete die Reformation Wiedergeburt, Lebenserneuerung von innen heraus, durch die Entbindung der göttlichen Kräfte der Menschenseele und die von ihnen bewirkte Heiligung des Willens: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!"

Diese leitenden Gedanken gilt es festzuhalten, um in der vielumstrittenen und im einzelnen noch wenig geklärten Frage nach Luthers Bedeutung für die deutsche Kultur den rechten Weg nicht zu verfehlen und vorzüglich dasjenige, was an seinem Wesen und seinen Gedanken noch heute unter uns fortwirkt, in ein einheitliches Bild zu sammeln. Denn mit Recht hat Leopold von Ranke von ihm gesagt: „es war das erste Mal, daß der nationale Geist ohne Rücksicht auf fremde Muster, nur wie er sich unter den Einwirkungen der Weltschicksale gebildet, zu einem allgemeinen Ausdruck gelangte, und zwar in der wichtigsten Angelegenheit, die die Menschen überhaupt beschäftigen kann." Hinter der Frage „Luther und die deutsche Kultur" erhebt sich die andere: „Luther und die deutsche Seele."

I. Luther als Kirchenstifter und Theologe

> Es ist nur Ein Artikel und Regel in Theologia; wer die nicht wohl inne hat und weiß, der ist kein Theologus, nämlich rechter Glaube oder Vertrauen auf Christum. In den Artikel fließen und gehen wieder heraus die andern allzumal, und ohne diesen sind die andern nichts.
>
> M. Luther.

> Das Wesen eines Menschen erscheint nicht auf einmal: erst in den verschiedenen Phasen des Lebens entwickelt sich das Selbst und treten die Eigenschaften hervor, die seine Natur ausmachen.
>
> L. v. Ranke.

Wir wissen, daß Luther nichs anderes gewollt hat als die Wiederherstellung des Evangeliums von der Sündenvergebung innerhalb der einen heiligen Kirche, als deren von Gott berufenes, mit der Kraft der Wahrheitsbezeugung ausgerüstetes Glied er sich zeitlebens gefühlt hat. Alle Vorwürfe, die ihn zu einem Sektenhaupte stempeln wollten, blieben ohnmächtig gegenüber der Wucht seines Schriftbeweises, die im Namen Christi und seines geistlichen Reiches gegen den „natürlichen Menschenwitz" des Romanismus stritt. Wer ihn vollends einen Kirchenstifter hätte nennen wollen, den würde Luther nicht einmal verstanden haben; die Kirche, an die er glaubte und für die er arbeitete, war ja schon immer vorhanden gewesen! Dennoch ist eine Kirche entstanden, die von ihm ihren Namen trägt. Wir brauchen aus dem bisher Dargestellten nur die Folgerungen zu ziehen, um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen.

Für die mittelalterliche Anschauung war das moderne Gegenüber von Staat und Kirche als zweier in sich selbständiger

Gemeinwesen noch nicht vorhanden. Sie kannte nur das einheitliche irdische Gottesreich als das unvollkommene Gegenbild des himmlischen. Je nachdem man die weltliche oder die geistliche Seite dieser als allumfassend vorgestellten Einheit im Auge hatte, nannte man sie respublica oder ecclesia, aber man meinte beidemal das gleiche: den christlichen Gesellschaftskörper im Gegensatz zu dem heidnischen und jüdischen. Innerhalb dieser Einheit unterschied man zwei göttliche Stiftungen, die weltliche und die geistliche Gewalt, das imperium und sacerdotium, auf deren Einvernehmen das Wohl der Christenheit gegründet war, und die sich zueinander verhalten sollten wie der Leib zur Seele. Mochten auch tatsächlich zwischen diesen beiden Gewalten die leidenschaftlichsten Kämpfe um den Vorrang geführt werden, in der Idee hielt man doch allezeit daran fest, daß sie eine gottgewollte Einheit bildeten: die Ketzerei galt nicht bloß als Abfall von der Kirche, sondern auch als bürgerliches Verbrechen, weil sie Auflehnung gegen das Reich Christi oder eigenwillige Absonderung von ihm bedeutete, anderseits wurden Verbrechen wie Eidbruch und Verrat auch durch Kirchenstrafen geahndet. Die Anschauung von der katholischen Christenheit als einer geistlich-weltlichen Stiftung göttlichen Ursprungs hatte ihre tiefste Wurzel nicht sowohl in gewissen biblischen Sätzen wie Mark. 12, 17 oder Röm. 13, 1 ff. — obwohl sie darin gern ihre Begründung suchte — als vielmehr in der geschichtlichen Tatsache, daß die christliche Kultus- und Lebensgemeinschaft der ersten Jahrhunderte im Kampfe mit einem heidnischen Staatswesen emporgekommen und siegreich geworden war, indem sie sich selbst zu einem staatähnlichen Gemeinwesen umbildete, um als solches auch die Erbschaft des römischen Weltreichgedankens in sich aufzunehmen und schließlich die Erziehung der mittelalterlichen Völker zum christlichen Leben mit juristisch-politischen Zwangsmitteln durchzuführen. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß die weltliche Obrigkeit, mit der die geistliche bald einträchtig zusammenwirkte, bald in schärfste Spannungen geriet, sich im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr

mit christlichen Gedanken und Aufgaben durchdrang und eine Reihe von Rechtsausübungen an sich brachte, die ehedem allein der Kirche zugekommen waren. Diese Entwickelung vollzog sich im engsten Zusammenhang mit dem Aufsteigen der Laienkultur und der Ausbildung der abendländischen Nationalstaaten und Stadtstaaten unter Führung des Königtums oder der herrschenden Geschlechter, in Deutschland Hand in Hand mit der Erstarkung der Territorialmächte. Je mehr die einzelnen Landesherren ihre Landeshoheit, eine Summe allmählich erworbener Einzelrechte und Einzelbefugnisse teils privat-, teils öffentlichrechtlicher Art, zur fürstlichen Gewalt erweiterten, aus der nunmehr jene Rechte und Befugnisse wie aus ihrem einheitlichen Quell abgeleitet werden konnten, um so mehr suchten sie auch auf die kirchlichen Dinge den entscheidenden Einfluß zu gewinnen. Daß ihnen das so erfolgreich gelang, hing einerseits zusammen mit dem im germanischen Rechtsbewußtsein tief wurzelnden Eigenkirchenrecht, dessen der Romanismus trotz der großartigen Anstrengungen des Investiturstreites nur unvollkommen Herr zu werden vermocht hatte, und das in der Einrichtung des Patronates sich gegen alle Widerstände behauptete, es erklärt sich aber zum andern Teile namentlich aus den neuen Machtmitteln des werdenden Beamtenstaates, der sich an die Stelle des Lehensstaates schob. Schon im 15. Jahrhundert galt die staatsrechtliche Anschauung, die im weiteren Verlauf zur völligen Abtragung der kaiserlichen Zentralgewalt führen sollte, daß jeder Reichsfürst „Kaiser in seinem Lande" sei. Infolgedessen beanspruchten die Territorialherren für ihr Gebiet auch die oberste Schutzgewalt über Kirchen und Klöster und die Erhaltung des „heiligen Glaubens". Seit dem Wiener Konkordat von 1448, in dem der Papst, um sich des bischöflichen Kirchenregimentes zu erwehren und die Errungenschaften der Reformkonzilien wieder zunichte zu machen, diesen landesfürstlichen Ansprüchen entgegenkam, war die Entwickelung des Landeskirchentums in unaufhaltsamem Fortschreiten, um so mehr, als die Kirche längst eine so verweltlichte

Anstalt war, daß ihre Kämpfe mit den weltlichen Obrigkeiten fast nur noch als solche um politische und wirtschaftliche, kaum noch um religiöse Werte empfunden wurden, während anderseits die weltliche Obrigkeit sich durchaus ihrer Pflichten als einer „christlichen" bewußt blieb. Mit der ihrem Wesen nach sehr dehnbaren kirchlichen Schutzgewalt des Landesherren verband sich das sog. Placet, das Recht der Stellenbesetzung, das Steuerrecht über die Geistlichkeit sowie die Visitations- und Reformationsgewalt über die Klöster, weiterhin aber ein Verordnungsrecht, das sich nicht mehr bloß in der herkömmlichen Aufrechterhaltung des Landfriedens und Unterdrückung gewalttätiger Selbsthilfe kundgab, sondern in zahlreichen Fürsorgebestimmungen und Polizeigeboten, die etwa gegen das Betteln und Umherstreifen, gegen Unredlichkeiten im Handelsgeschäft, Kleiderluxus, Fluchen, Schwören und Schlemmen sich richteten, die Instandhaltung der Verkehrswege, das Münz-, Gesinde- und Gewerbewesen regelten oder sonst der „guten Ordnung" und dem „gemeinen Wohlstand" dienen sollten. Mochten solche Maßnahmen formell auch im Namen des Reichs ergehen, zum andern Teile auf vom Papst verliehene Privilegien sich gründen oder als eine Notpflicht angesehen werden, die nur infolge des Versagens der kirchlichen Organe der weltlichen Obrigkeit zufiel, so halfen sie immerhin das Bewußtsein stärken, daß die weltliche Gewalt berufen sei, den Kreis ihrer Aufgaben zum Heile ihres Landes immer weiter zu ziehen und nach alttestamentlichen Vorbildern auch die Sorge für das sittliche und religiöse Wohl ihrer Untertanen zu übernehmen. Natürlich war ein landesherrliches Kirchenregiment im Rechtssinn damit noch keineswegs gegeben, es fehlte vielmehr den Landesherren durchaus noch das Bewußtsein der Zuständigkeit, in ihrem eigenen Namen dergleichen Verfügungen zu treffen. Aber je häufiger ihr Eingreifen in den Gang der kirchlichen Dinge nötig wurde, um so mehr bildeten sich Gewohnheiten aus, an die später die protestantischen Landesherren und die Theoretiker der kirchlichen Rechtsordnung einfach anknüpfen konnten.

Das Landeskirchentum, wie es im 15. Jahrhundert schon in festen Entwickelungsbahnen sich voranbewegte, hatte also im wesentlichen drei geschichtliche Voraussetzungen: einmal die aus dem religiösen Charakter des heiligen römischen Reiches fließende und auf die Territorialherren von Gottes Gnaden übergehende Schutzverpflichtung des weltlichen Armes gegenüber allen Bedrohungen der Kirche durch falsche Lehren, falschen Gottesdienst oder ketzerische Empörung, ferner das sog. ius reformandi als die Notpflicht der weltlichen Obrigkeit, falls das vornehmste Glied des christlichen Körpers, die Geistlichkeit, sich dazu untauglich erwies, das christliche Wesen innerhalb ihres Gebietes selber wieder in Ordnung zu bringen, und endlich das Emporstreben der weltlichen Bildung und weltlichen Obrigkeiten, die in mächtigem Umsichgreifen immer entschiedener für die Laiengewalten in Anspruch nahmen, was früher Sache der Kirche gewesen war: die Aufgaben der gesellschaftlichen Wohlfahrt, Sitte und Bildung. Kein Wunder, daß Herzog Georg von Sachsen, Luthers erbittertster Feind unter den Fürsten, das stolze Wort aussprechen konnte, in seinem Lande sei er selber „Papst, Kaiser und Deutschmeister".

Während so die Obrigkeiten nicht nur in temporalibus, sondern auch in spiritualibus — wiewohl in letzterem Falle ohne anerkannten Rechtstitel — die Kirche zu beherrschen begannen, sah diese sich auf das eingeschränkte Gebiet der Seelsorge, Predigt und Sakramentsverwaltung immer mehr zurückgedrängt, ja die Laien maßten sich vielfach geistliche Befugnisse an und störten den Klerikern das Handwerk. So natürlich es war, daß die Kirche in ihrem Verteidigungskampfe gerade ihre rechtlichen Machtansprüche überspannte und die Kluft zwischen geistlichen und weltlichen Ständen geflissentlich erweiterte, so sicher war es auch, daß sie damit nur das Mißverhältnis zwischen ihren heiligen Aufgaben und ihrer weltlichen Gebarung in greller Unerträglichkeit hervortreten ließ. Und sie förderte damit drei Bewegungen, deren Spitze sich gegen ihre Machtstellung richtete: die grundsätzliche Scheidung zwischen geistlichem und weltlichem

Regiment, deren Aufgaben nicht mehr miteinander vermengt werden sollten, weiterhin die Verkündigung, daß die Kirche eine unsichtbare Größe und jeder Christ schon durch die Taufe oder die Erleuchtung von oben zum Priester oder zum Propheten berufen sei, endlich den christlichen Sozialismus in der Laienwelt, d. h. das Verlangen nach einer Verwirklichung des christlichen Lebensgesetzes in der Gesellschaft, und zwar über die Köpfe einer Hierarchie hinweg, welche dieses hohe Ideal nicht nur nicht begriff, sondern ihm sogar entgegenarbeitete. In allen diesen Punkten konnte Luther an längst vorhandene Zustände und Forderungen anknüpfen, denen er nur durch seine religiösen Begründungen eine neue Entwickelungskraft zuführte und neue Ziele setzte.

Hier ist zunächst von der folgenreichen Umbildung zu reden, die der Begriff des „christlichen Gesellschaftskörpers" durch ihn erfahren hat. Die geistlich-weltliche Gesellschaft konnte im Mittelalter darum als eine Einheit empfunden und als Christenheit bezeichnet werden, weil jedes ihr zugehörige Glied sowohl in das geistliche wie in das weltliche Regiment hineingeboren, zugleich aber durch die Taufe in eine Beziehung zu Christus und zum ewigen Leben aufgenommen war. Indem dagegen Luther lehrte, daß die Taufgnade erst durch den Glauben wirksam wird, daß also der Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus oder in die Christenheit von einer bestimmten geistigen Bereitschaft abhängig ist, hat er jene Einheit der mittelalterlichen Gesellschaftsidee als eine schlechthin gegebene zerstört und die beiden Gemeinwesen Staat und Kirche aus der unheilvollen Verflechtung ihrer Zuständigkeiten herausgeführt, eine wahrhaft befreiende Erkenntnis, die mit der seit Jahrhunderten beklagten und bekämpften Verwirrung der beiden Regimenter zum ersten Male reinen Tisch machte und den Aufriß einer neuen, protestantischen Gesellschaftsordnung an deren Stelle setzte. Was dem Reformator zu diesem Unternehmen die Kraft verlieh, war seine kühne Wiederaufrichtung des paulinischen Kirchenbegriffs: die Kirche ist nichts anderes, als das heilige

Reich Christi, die einen mystischen Körper bildende Gemeinschaft aller gläubigen Geister, in denen Christus durch sein Wort lebt und wirkt. Wir werden noch zu zeigen haben, wieviel Schwierigkeiten und Enttäuschungen sich den Versuchen, diesem übersinnlichen Gedanken ein irdisches Gewand zu schaffen, notwendigerweise entgegenstellten. Aber alle Ideen, die diesen Namen verdienen — der Name wird nur zu oft mißbräuchlich angewendet —, sind nach Otto Ludwigs schönem Wort nicht zunächst dazu da, um verwirklicht zu werden, sondern um in Atem zu halten und das Feuer jenes hohen Enthusiasmus zu nähren, ohne den nichts großes ausgerichtet wird. Nicht Weltfremdheit, wie die Kurzsichtigen wähnen, sondern Weltüberlegenheit ist das Wesen der schöpferischen Idee. Indem Luther den Mut fand, zu jenem paulinischen Kirchenbegriff sich Tod und Teufel zum Trotz unerschütterlich zu bekennen, war ihm alsbald ein Beruf gewiesen, der über eine Reformation der Kirche weit hinausgriff, denn im Lichte dieses einen Gedankens schien auf einmal alles neu geworden. Wohl bediente auch er sich noch hin und wieder des alten Sprachgebrauchs, der die Gesamtheit der christlich Getauften einfach als „Christenheit" bezeichnete, aber er tat das mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß es nur darum erlaubt sei, weil in dieser Gesamtheit der Name Christi, Taufe, Evangelium, Sakrament usw., also auch echte Gläubige vorhanden seien, „um welcher willen auch das ganze Land der Christen Land und sie die Christenheit . . . . . heißen." Daß er aber weit davon entfernt war, etwa das deutsche Volk nach mittelalterlicher Weise ein christliches Volk zu nennen, zeigt besonders lehrreich seine Warnung, den Türkenkrieg im Namen Christi zu führen, „gerade als sollte unser Volk ein Heer der Christen heißen", wo doch „in solchem Heer vielleicht kaum fünf Christen sind und vielleicht ärgere Leute vor Gott denn die Türken, und wollen dennoch alle den Namen Christi führen". Trotzdem hat für Luther jener erste, scheinbar lässige Sprachgebrauch seinen guten Sinn. Die Christenheit im eigentlichen Sinne, die alle mit Christus innerlich Geeinten umfaßt, ist ihm nämlich das

heilige Gottesvolk, in dem allein der Sinn der Welt sich enthüllt und ihre Bestimmung zum Bewußtsein gebracht wird: die Gewinnung aller Unchristen und bloßen Namenchristen für das kommende Gottesreich, die Überwindung der Sünde durch die Seligkeit des Glaubens. Wovon die Welt eigentlich lebt, das sind nicht ihre eigenen Kräfte, sondern die des Evangeliums, aber sie weiß es nicht, und so verfolgt und verachtet sie das Evangelium und seine Bekenner. Und doch ist es Gottes Wille, daß alle an diesem höheren Leben und seinen Ewigkeitskräften Anteil gewinnen, daß also die Christenheit wahrhaft das werde, wonach sie sich nennt. So scharf also Luther Kirche und Welt, Christusgemeinde und in Sünden Verlorene, Gotteinige und Gottlose gegeneinanderstellt, er muß doch zugleich Brücken zwischen ihnen befestigen. Das sind die natürlichen, von Gott gestifteten gesellschaftlichen Ordnungen, durch die die böse Welt in Schranken gehalten und zu christenwürdiger Lebensführung erzogen werden kann, bis sie fähig wird, sich wenigstens der Mehrzahl ihrer Glieder nach unter die Heilskraft des Evangeliums zu stellen. Gott hat die weltliche Obrigkeit gesetzt, damit die Christen nicht von den Unchristen „gefressen" werden, sondern ihres heiligen Amtes walten können und die Gottlosen wenigstens äußerlich Gottes Gebote zu halten gezwungen sind. Ebenso ist die Ehe und sind die irdischen Berufe eingesetzt teils zur Dämpfung der bösen Begierden, teils zur Erziehung und Übung der Nächstenliebe, des Gehorsams und des Gottvertrauens. Das höchste aller Ämter aber ist das Predigtamt, das das glaubenschaffende göttliche Wort an Hoch und Niedrig heranbringt und allen den Weg zeigt, der vom irdischen Tagewerk zum Ewigen und Unsichtbaren emporführt in die Gemeinschaft der Heiligen. Jene gesellschaftlichen Ordnungen sind nicht an und für sich christlich, denn sie sind den Heiden ebensogut gegeben wie den Christen, sie sind aber die natürlichen Formen, in denen die christliche Gesinnung sich betätigen kann und soll, um alles irdische Handeln in einen Gottesdienst zu verwandeln und so dem Unsinn der Welt einen Sinn zu schaffen: die

Erlösung von dem Zwang der Sünde durch ein Leben aus der Fülle des seligmachenden Glaubens.

Diesen Gedanken wird erst bei der Darlegung der Ethik Luthers genauer nachzugehen sein. Hier kam es nur darauf an, seine geniale Umwertung des mittelalterlichen Begriffs vom corpus christianum zu erläutern. Das Ziel alles menschlichen Gemeinlebens ist die Erhaltung und Ausbreitung der Christenheit, des heiligen Gottesvolkes. Es wird nicht dadurch erreicht, daß die Masse der Getauften sich einer hierarchischen Leitung unterwirft, wie es der Romanismus will — denn die Hierarchie ist weder eine göttliche Ordnung noch schützt sie gegen den Unglauben —, sondern daß jeder einzelne die in der Taufe ihm aufgetane Gnade im Glauben ergreift und sich zu eigen macht, in diesem Glauben ein neuer, geistlicher Mensch wird und aus diesen inneren Kräften und Gesinnungen heraus die christliche Gesellschaft miterschaffen hilft, die ihren Namen nicht von dem trägt, was sie ist, sondern was sie werden soll. Diese christliche Gesellschaft ist ebensowenig an irgendwelche Landesgrenzen gebunden wie die Wirkung des Evangeliums überhaupt: daß einmal eine Zeit kommen könne, in der alle evangelisch geworden sind, galt Luther zwar als eine sehr ferne Zukunftsmöglichkeit, es hieße aber seine Glaubenszuversicht doch zu niedrig einschätzen, wenn man seinen zahlreichen pessimistischen Äußerungen, die das Gegenteil zu besagen scheinen, entnehmen wollte, er habe später an jener Möglichkeit verzweifelt. Soll nun die Menschheit diesem Ziele allmählich näherkommen, so ist zweierlei unerläßlich: einmal muß die Wortverkündigung unbeschränkt sein, das Evangelium an alle und zu jeder Zeit also in geordneter Weise herangebracht werden, damit überall evangelisches Leben gepflanzt werde; dann aber muß es an möglichst vielen Stellen lebendige Gemeinschaften, christliche Versammlungen geben, in denen die überschwenglichen Forderungen christlichen Glaubens und christlicher Liebe in vorbildlicher Weise zwar nicht restlos verwirklicht — denn das ist auf Erden nicht möglich —, wohl aber annäherungsweise erfüllt werden, in

denen also die Sehnsucht, Gottes Willen zu tun und Gott allein die Ehre zu geben, der Brüder- und Opfersinn alles selbstsüchtige Trachten zurückgedrängt und der seelischen Zucht des Glaubens unterworfen hat. In beiden Richtungen hat sich nicht nur die Arbeit Luthers, sondern auch die des kirchlichen Protestantismus überhaupt bewegt: die erste hat zur evangelischen Volkskirche geführt, die zweite zur Freiwilligkeits- und Gemeinschaftskirche. Beide sind aufeinander angewiesen und ohne einander nicht zu denken: die Volkskirche, weil sie nur eine Voraussetzung, eine Art Elementarschule für die christliche Gesellschaft ist, die Gemeinschaft, weil sie ohne Volkskirche ihres natürlichen Nährbodens entbehren würde. Beide aber sind nicht Selbstzwecke sondern Mittel, um einer Durchdringung des gesamten gesellschaftlichen Lebens mit den Gesinnungswerten des Evangeliums die Wege zu bereiten. Wenn Richard Rothe einmal gesagt hat, es liege im Wesen des Christentums, „daß es sich nicht damit begnügen kann, ein bloß individuelles, ein bloßes Privatchristentum zu sein; es muß verkümmern und entarten, wofern es nicht zugleich ein Volkschristentum und je länger, desto mehr ein Menschheitschristentum ist", so hat er damit den tiefsten Sinn der Reformation zutreffend bezeichnet, denn dieser liegt keineswegs darin, daß wir um einen neuen Typus der sichtbaren Kirche der evangelischen, reicher geworden sind, sondern darin, daß die Grundfragen christlicher Lebensführung von Luther angesichts einer langen kirchlichen Tradition, die er als deren Verfälschung empfand, neu gestellt und neu beantwortet worden sind, und der Kernpunkt dieser Fragen war nicht, welches die beste Kirchenform, sondern welches die Bestimmung des Menschen sei: woher er kommt, wohin er geht, was er auf dieser Erde soll, und wie er vor seinem Gott bestehen kann trotz aller Sündennot. Nicht der natürliche, sondern der metaphysische Mensch war es, den Luther erforschen und erkennen wollte: das ungeheure Rätsel einer Gottebenbildlichkeit, die zur Gottentfremdung und Gottesfeindschaft sich verkehren konnte, und die Lösung dieses Rätsels durch das ebenso ungeheure Liebeswerk der Erlösung, das der Glaube sich

zu eigen macht und das der unerschöpfliche Schatz und Lebensquell der unsichtbaren Kirche ist. Aber da in jedem natürlichen Menschen der metaphysische sich verbirgt und durch die Kraft des göttlichen Wortes aufgeweckt werden kann, so erschien von jenen Fragestellungen her auch alles weltliche Wesen in einem neuen Lichte. Und zwar galt es nicht zu erforschen, was ist und wie es geworden ist, sondern festzustellen, was sein soll und werden muß, damit der Zweck dieser Welt sich vollende. Nicht das Physische und das Politische, sondern das Metaphysische und Metapolitische war das Ziel aller Untersuchung, aber indem der Mensch neu wurde, mußte auch alles neu werden, was unter ihm ist: die Reformation des Glaubens wurde zugleich eine Reformation der gesellschaftlichen Ordnungen, und beides geschah nicht im Sinne einer einmaligen Tat, sondern einer bleibenden Aufgabe, die fortan immer neu zu lösen bleibt.

Eine zweite Betrachtung, die wir voranzustellen haben, ist die folgende.

Wenn Luther ausschließlich für seine innere Wirklichkeit kämpfte, niemals für die äußere, der als solcher er vielmehr mit einer großartigen Gleichgültigkeit gegenüberstand, so ergab sich daraus mit Notwendigkei, daß die Formeln, in denen er das Wesen dieser inneren Tatsachen auszusprechen versuchte, zunächst Kampfformeln sein mußten. Man versteht also diese Formeln nicht richtig, wenn man sie als reine Erzeugnisse des Gedankens oder vollends als zeitlose Wahrheiten behandelt, auf die man allerlei grundsätzliche Behauptungen über Wesen, Wert und Ziele des Protestantismus, Vorzüge und Unzulänglichkeiten der Reformation zu gründen sich erlauben darf, sondern nur dann, wenn man stets der gegensätzlichen Zustände, Ideen und Ansprüche eingedenk bleibt, zu deren Bestreitung in ganz bestimmten Zusammenhängen sie geprägt worden sind. Nicht etwa nur die Ausdrucksweisen einer Religion müssen sich ändern, sobald andere Gegensätze und Zusammenhänge in Frage kommen, sondern auch ihr Inhalt muß sich nach Tiefe, Umfang und

Anwendungsmöglichkeiten sehr verschieden entwickeln vermöge der wechselnden Aufgaben, die ihr der Lauf der Geschichte zur Bewährung ihrer Überlegenheit in den Weg stellt. Sowenig über das, was Christentum ist, schlechthin durch eine Befragung der urchristlichen Zeugnisse die Entscheidung getroffen werden kann — ganz abgesehen von der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse auf diesem Gebiet —, so wenig darf der Protestantismus ohne weiteres beurteilt werden nach den ersten Lebensäußerungen, mit denen er sich durchzusetzen unternahm, mögen diese auch noch so gewaltig sich darstellen. Das Wesen einer geschichtlichen Erscheinung kann niemals aus ihren Anfängen allein, sondern nur aus der Beobachtung ihres gesamten bisher überschaubaren Entwickelungsganges und ihrer darin zutage tretenden Lebensgesetze zulänglich begriffen werden. Hätte man sich immer an diese eigentlich selbstverständliche Forderung geschichtlichen Denkens gehalten, wäre es schwerlich zu so einseitigen Auffassungen gekommen, wie sie die historische, die theologische und die juristische Forschung über die Reformationskirchen lange Zeit beherrscht haben und noch heute vielfach nachwirken. Solcher einseitigen Auffassungen sind bezüglich der uns hier zunächst angehenden Grundfragen vorzüglich drei aufgetreten: 1) daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum das grundlegende Prinzip der protestantischen Kirchenbildung, also das protestantische Staatskirchentum der Folgezeit nur durch einen Abfall von den Grundgedanken der Reformation zustande gekommen sei, 2) daß umgekehrt den grundsätzlichen Anschauungen Luthers über das Wesen von Kirche und Staat gerade das Landeskirchentum vollkommen entspreche, während seine vorübergehenden Versuche, vom Gemeindebegriff her einen neuen Aufbau zu versuchen, nicht nur im Widerspruch mit seinem Kirchenbegriff gestanden hätten, sondern sogar als eine Art Rückfall in das separatistische Kirchenideal des Schwärmertums zu beurteilen seien, 3) daß der reformatorische Begriff der Gewissensfreiheit und der unsichtbaren Kirche die Aufhebung des Kirchenwesens überhaupt bedeute, weil er in dem Verkehr des Christen mit Gott die kirchliche

Vermittlung gänzlich ausgeschaltet und das Individuum auf sich selbst gestellt habe. Weil diese drei Einseitigkeiten nur durch vorschnelle Verallgemeinerungen einzelner Beobachtungen und Verwechselung geschichtlicher Bedingtheiten mit unbedingt gültigen Grundsätzen, ja sogar durch ein abstraktes Urteilen aus dem modernen Bewußtsein heraus entstanden sind, so werden sie vom Standpunkt des geschichtlichen Denkens unschwer zu widerlegen sein.

Wir hatten schon früher hervorzuheben (Bd. 1, S. 436 ff.), daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum (1. Petr. 2, 9. Off. 1, 6. 5, 10) einerseits als Kampfformel wider die römische Papstkirche verstanden werden muß und als Bollwerk gegen das hierarchische System von unschätzbarem Werte gewesen ist, daß sie anderseits ihrem Wesen nach ein ausschließlich religiöses Prinzip ist, welches auf weltliche, insbesondere rechtliche Organisationen schlechterdings keine Anwendung zuläßt. Sie besagt allerdings, daß im Glauben, im Verkehr der Seele mit Gott alle Christen frei und gleichwertig sind und keinerlei Gewissenszwang dulden dürfen, sie enthält aber durchaus keinen Anspruch auf christliche Freiheit und Gleichheit im Gebiete irdischen Rechtslebens. Sie hat ferner allerdings die hochbedeutsame Umwandlung der Laien aus Objekten in Subjekte der kirchlichen Tätigkeit anbahnen helfen, aber die Fragen nach den Arten dieser Tätigkeit, ihren unerläßlichen Abstufungen und Ordnungen läßt sie grundsätzlich offen, weil das eben Zweckmäßigkeitsfragen sind, die sehr verschiedene Antworten zulassen. Daß vollends eine einfache Übersetzung der Lehre vom allgemeinen Priestertum in die gesellschaftliche Wirklichkeit zu unmöglichen Zuständen führen würde, „wo ein jeglicher Nachbar dem andern predigte oder alle untereinander alles täten", das hat Luther zum Überfluß deutlich genug selber ausgesprochen. Die Begründung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung auf das allgemeine Priestertum ist, ebenso wie die Begründung des Staatsrechtes auf die angeborene Vernunftausstattung der Individuen, erst eine naturrechtliche Abstraktion, die mit dem Protestantismus

unmittelbar nicht das geringste zu schaffen hat und vom Gesichtskreise Luthers noch weit ablag. Denn nach seiner Überzeugung war der protestantische Christ zwar im religiösen Sinne, innerhalb der geistigen Welt Individuum und als solches zum Kampfe für die göttliche Wahrheit gegen den Irrtum unbedingt verpflichtet, innerhalb der Rechtsordnung und der Welt der Dinge aber nicht Individuum, sondern Standesglied, dessen Handeln jedesmal anders bestimmt oder gebunden war, je nachdem er der weltlichen Obrigkeit, dem Lehrstande oder dem Hausregiment und den erwerbenden Klassen angehörte. Aus dem allgemeinen Priestertum, wie es Luther verstanden hat, kann weder eine demokratische Kirchenverfassung noch der Grundsatz der Selbstverwaltung noch überhaupt irgendwelche kirchliche Rechtsordnung abgeleitet werden, denn es ist eine rein religiöse Forderung, und als solche allen weltlichen Organisationen gegenüber neutral. Die Auffassung der Lokalgemeinde als einer Genossenschaft von Anhängern eines bestimmten Bekenntnisses oder einer Kultusvereinigung, die sich nach ihrer freien Wahl eine selbständige Organisation geben dürfe und dann in ihrer Verbindung mit anderen Gemeinden den kirchlichen Gesamtkörper bilde, stammt wiederum erst aus der naturrechtlichen Gesellschaftslehre und ist dem Lutherischen Kirchenbegriff ursprünglich fremd. Denn für die Reformationszeit war die Kirche noch nicht ein genossenschaftlicher Verband oder eine Summe von Einzelgemeinden, überhaupt nicht eine erfahrungsmäßig gegebene Größe, ein sozialrechtlicher Begriff oder ein Erzeugnis menschlicher Willenseinigung, sondern eine von Anbeginn der Welt feststehende göttliche Stiftung zum Zwecke der Heilsverwirklichung, eine übersinnliche Anstalt, die das ganze Glaubensleben aus sich hervorbringt. Und wo Luther von der Gemeinde redet, da denkt er nicht im modernen Sinn an die Einzelgemeinde im Gegensatz zur Gesamtkirche, sondern an das Volk Christi im Gegensatz zur hierarchischen „Sekte", an den christlichen Stand, der auch alle frommen Laien in sich faßt, im Gegensatz zu dem falschen Anspruch des geistlichen Standes,

der nach römischer Überlieferung sich als den alleinigen Träger der Kirche und ihrer Gnadenkräfte betrachtete. Wenn aber aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum keinerlei Rechtssätze gefolgert werden können und das Gemeindeprinzip in der hieraus abgeleiteten Fassung somit nicht als das grundlegende der reformatorischen Kirchenbildung bezeichnet werden darf, so wird eben dadurch auch die weitere Behauptung hinfällig, daß das protestantische Staatskirchentum einen Abfall von den Grundgedanken der Reformation darstelle, wie denn überhaupt eine geschichtliche Betrachtung, die nach dem kahlen Schema von „ursprünglicher Idee, Abfall und Wiederherstellung" verläuft, heute nicht mehr ernst genommen werden sollte.

Nicht minder irrig als die eben behandelte Anschauung, ist jene andere, daß das Landeskirchentum mit Luthers reformatorischen Grundsätzen durchaus übereinstimme. Zunächst mußte die hohe Geistigkeit des Lutherischen Kirchenbegriffs, die die göttliche Gnade als Geschenk, vermittelt durch eine übersinnliche Anstalt, und den Glauben als freiwillige Hingabe an dies göttliche Wunder betrachten lehrte, alles menschliche Zwingen und Drängen, wie es von dem Begriff einer privilegierten Landeskirche untrennbar ist, von vornherein ausschließen. Aber auch die abgeschwächte, den bestehenden Verhältnissen besser entgegenkommende Auffassung von der evangelischen Kirche als der Versammlung der Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente schriftgemäß verwaltet werden, war grundsätzlich gegenüber allen Verfassungsordnungen einer solchen Kirche indifferent, sie konnte sich mit jeder Weltform des Kirchentums ohne weiteres vertragen, sobald nur jene beiden Forderungen erfüllt waren, an denen die ganze christliche Freiheit hängt und ein Vorhandensein der wahren, geistigen Kirche erkannt werden kann. Immerhin scheinen zwei geschichtliche Tatsachen dafür zu sprechen, daß das Staatskirchentum in der Entwickelungslinie der reformatorischen Gedanken gelegen haben müsse: einmal die unleugbare Tatsache, daß das landesherrliche Kirchenregiment noch zu Luthers Lebzeiten sich unaufhaltsam

durchzusetzen begann, und dann die andere, daß die Reformation unter Verabschiedung des mittelalterlichen theokratischen Ideals mit dem Gedanken der christlichen Gesellschaft oder des christlichen Staates Ernst gemacht hat, in dem die Religion nicht mehr eine besondere Daseinsform neben anderen sein sollte, sondern eine die Gesamtheit aller Lebensäußerungen und Willensbetätigungen gleichmäßig übergreifende und durchdringende Gesinnungsmacht, in welchem also die geistliche Leitung der Gesellschaft aus einem sie verkörpernden Stande in die Innerlichkeit der Gemüter verlegt worden ist und die sittlich-religiösen Forderungen des Evangeliums als die bestimmenden Kräfte für die Regelungen des Gemeinlebens sowohl an die Stelle der dinglichen kirchlichen Vorschrift als der absoluten „Staatsraison", d. h. der lediglich auf Stärkung der Macht gerichteten Maßnahmen, zu treten hatten. Die römische Kirchengestalt des irdischen Gottesreiches war im Kampfe mit einer unchristlichen, für die wahre Religion erst zu gewinnenden Welt emporgekommen und hatte deshalb eine geistliche Führer- und Herrenkaste nicht entbehren können. Sobald dagegen die Heiligkeit der weltlichen Stände und der weltlichen Obrigkeit entdeckt worden war, war auch die hierarchische Kirchengestalt schon überwunden und an ihrer Stelle der neue Begriff der christlichen Volks- und Staatskirche gefunden. Die Zeit des universalen Staatsgedankens war freilich längst vorüber, es gab nur noch Landesstaaten und Landeskirchen von nationaler und territorialer Abgrenzung. Damit waren dem Gedanken des christlichen Staates auch die notwendigen Formen schon vorgeschrieben, in denen er sich auszuleben hatte. Die katholische Kirche kannte nur Kirchenprovinzen, die nationalen oder einzelstaatlichen Grenzen waren ihr dabei mehr oder minder gleichgültig. Die protestantische Landeskirche deckt sich dagegen mit dem Umfang des jeweiligen Staatsgebietes, und es gehört zu den festgegründeten Überzeugungen des Protestantismus, daß das weltliche und das religiöse Gemeinleben eine einheitliche gesellschaftliche Lebensform zu bilden haben: den christlichen Staat. Und

dennoch ist es eine irrtümliche Behauptung, daß der reformatorische Kirchenbegriff die seinem Wesen am besten entsprechende Darstellung im protestantischen Staatskirchentum gefunden habe.

Die oben zugegebene Tatsache, daß das landesherrliche Kirchenregiment schon zu Luthers Lebzeiten sich durchzusetzen begann, wird in ihrer Beweiskraft dadurch gänzlich entwertet, daß eben dies unter dem schärfsten Widerspruch Luthers erfolgt ist. Nach seiner Lehre ist die Kirchengewalt nichts anderes als Gewalt des Wortes, also des Lehramtes, die freiwilligen Gehorsam fordert. Aber — und hier folgt Luther Gedanken Occams — im Falle der Not, d. h. wo das ordentliche Lehramt, das bischöfliche, seiner Pflicht nicht mehr nachkommt, muß sich die Christenheit damit helfen, daß sie die weltliche Obrigkeit anruft, an Stelle des säumigen bischöflichen Lehramtes zu handeln und die Visitations- und Reformationsgewalt oder die Berufung eines Konzils als Notepiskopat in die Hand zu nehmen um der christlichen Liebe willen. Die Obrigkeit kann und darf das tun, weil auch sie ein Glied, und zwar ein bevorzugtes Glied der Kirche ist, weil sie somit, wie jedes andere Glied, nicht nur an den geistigen Gütern, sondern auch an den irdischen Nöten der Kirche teilnimmt, aber zugleich als Obrigkeit einen allen anderen Gemeindegliedern vorangehenden Beruf hat, der helfenden Liebespflicht nachzukommen. Auch hier lassen sich Luthers Anschauungen nur vom Mittelalter her verstehen, man verfehlt dagegen ihren Sinn völlig, wenn man ihnen Voraussetzungen unterschiebt, die der naturrechtlichen Gesellschaftslehre entstammen. Nach dieser ist die Staatsgewalt allen Religionen gegenüber neutral, schützt und fördert vielmehr religiöse Einrichtungen nur insoweit, als es den Bedürfnissen der Untertanen und den Erwägungen gesellschaftlicher Wohlfahrtspolitik entspricht, auch wenn der Träger der Staatsgewalt für seine Person sehr bestimmte religiöse Überzeugungen haben mag. Ganz anders im 16. Jahrhundert. Für Luther ist die christliche Obrigkeit als Stand, nicht bloß die zufällige Person ihres Trägers, ein Glied der Kirche und darum zur Erfüllung ihrer

Christenpflichten verbunden: sie hat nicht nur gegen die Hierarchie wegen Räuberei und falscher Gewaltanmaßung mit der ihr verliehenen Strafgewalt vorzugehen, desgleichen gegen die öffentliche Gotteslästerung des Meßdienstes und die „Rotterei" der Sekten, sondern es fällt ihr auch vor allen anderen die Liebespflicht zu, das Recht der evangelischen Gemeinde gegenüber einem pflichtvergessenen Lehramt wahrzunehmen, alles Unrecht in der Kirche zu strafen und der Unordnung zu steuern. Es handelt sich dabei also keineswegs um ein Regiment über die Kirche oder die Kirchengewalt — diese steht vielmehr nur dem ordentlichen Lehramt zu —, sondern Gültigkeit hat dies Notregiment des Landesherren in der Kirche nur so lange, als der angegebene Notstand der Gemeinde besteht. Ist diesem abgeholfen, ist das Lehramt neu geordnet und so bestellt, wie es sich nach evangelischer Anschauung gebührt, dann bedarf auch dies Lehramt der Hilfe des weltlichen Armes nicht mehr, dann regiert es wieder selber die christliche Kirche bischöflich durch das Wort. Solange Luther lebte und länger blieb es ja noch immer eine offene Frage, wieweit die — allerdings romfrei gedachte — Hierarchie die Verkündigung des Evangeliums freigeben und demzufolge von den Protestanten anerkannt werden würde. Aus alledem geht aber zweifellos hervor: die landesherrliche Kirchengewalt war für Luther so wenig vorhanden, daß man im Gegenteil seiner Meinung besser gerecht wird, wenn man von einer (religiös-sittlichen) Gewalt der Kirche, d. h. des kirchlichen Lehramtes, über den Landesherren redet, denn der Landesherr als solcher hat in der Kirche nicht das geringste zu befehlen, er hat lediglich der Kirche mit seinem weltlichen Arm, dem von Gott die rechtliche Zwangsgewalt geliehen ist, zu dienen, damit alles „ehrlich und ordentlich zugehe", falsche Lehre, falscher Gottesdienst, Uneinigkeit und Aufruhr ferngehalten und dem rechten evangelischen Lehramt freie Bahn gegeben werde. Er kann und soll das auch ohne besondere Aufforderung, aus seinem freien Christenstande heraus tun, nur soll es immer im Einvernehmen mit den ge-

ordneten Vertretern des Evangeliums, im Sinne Gottes geschehen. Wo aber dieser weltliche Arm seine christliche Liebespflicht als Herrscherrecht auffaßt, wo Fürst und Hof sich anmaßen, die Kirche zu regieren, da muß ihnen in Gottes Namen von den wahren Vertretern der Kirchengewalt Widerstand geboten werden, denn das hieße ja nichts anderes, als die Greuel der päpstlichen Zeit unter einem andern Namen von neuem einführen: „Satan bleibt Satan", schrieb Luther am 22. Oktober 1543, „unter dem Papsttum hat er die geistliche Gewalt in die weltliche gemengt, in unseren Tagen will er die weltliche in die geistliche mengen, aber wir werden mit Gottes Hilfe widerstreben und mit allen unsern Kräften darauf dringen, daß diese beiden Ämter unverworren bleiben". Und schon einige Jahre zuvor hatte er gebetet: „Wo die Fürsten solches ineinander mengen wollen, wie sie das jetzt tun, so helfe uns Gott gnädiglich, daß wir nicht lange leben, auf daß wir solch Unglück nicht sehen!" Dieser klaren Überzeugung ist Luther zu keiner Zeit seines Lebens untreu geworden, und alle Schwankungen, die man ihm nachzuweisen versuchte, bestehen lediglich in der Vorstellung solcher Forscher, die von naturrechtlichen oder andern neuzeitlichen Voraussetzungen herkamen und darum seine Sätze unrichtig deuteten.

Ähnlich steht es mit der zweiten Tatsache, die für die grundsätzliche Billigung des Landeskirchentums zu sprechen scheint: mit Luthers Forderung einer christlichen Gesellschaft. Gewiß, dies ist einer der größten Gedanken der Reformation, aber die Schrift an den Adel, durch die er seinen Weg in die Welt fand, und andere Äußerungen Luthers lehren deutlich genug, daß ihm die Zeit für diesen Gedanken noch keineswegs reif schien, „die wir izt fast eitel Heiden sind unter christlichem Namen". Hier ist an seinen grundlegenden Unterschied zwischen der äußeren und der inneren Christenheit zu erinnern, wie er zuerst mit aller Klarheit in der Schrift „von dem Papsttum zu Rom" (1520) entwickelt wurde. Die heilige Schrift kennt nur eine einzige Christenheit, das heilige Volk Gottes, das in dem

himmlischen Christus sein Haupt besitzt und von ihm regiert wird, so wie die Gliedmaßen eines Körpers regiert werden von dem Haupte als seinem vornehmsten Gliede. Daraus folgt, daß die christliche Gemeinde mit einer weltlichen Gemeinde nicht verglichen werden kann, sondern ihr Gegensatz ist; sie ist dem Leibe nach unsichtbar, sie lebt in der Zerstreuung, sie ist an Ort und Zeit nicht gebunden, sie hat kein weltliches, sondern ein geistliches Haupt, und von ihr hat Christus gesagt: das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden, so daß man sagen möge, es sei hier oder da, sondern das Reich Gottes ist inwendig in euch. Nun gibt es noch eine zweite Weise, von der Christenheit zu reden, als sei sie eine „Versammlung in ein Haus, Pfarre, Bistum, Erzbistum, Papsttum" mit allerlei äußerlichen Gebärden, wie Singen, Lesen, Meßgewänder, Priester und Ordensleute, geistliches Recht u. dgl. Von dieser steht kein Buchstabe in der Schrift, daß sie „von Gott geordnet sei", sie ist Menschenwerk. Beide Christenheiten sind so miteinander verbunden, wie Seele und Leib im Menschen, d. h. man kann der äußeren Christenheit angehören, ohne ein Glied der inneren zu sein. Aber wie die Seele im Leibe lebt und auch wohl ohne Leib leben kann, so ist die innere Christenheit dasjenige in der Masse der äußeren, was deren Wert vor Gott ausmacht, und was auch ohne diese und ihre weltlichen Ordnungen bestehen könnte. Christus ist zwar ein Herr über alles, was geistlich und leiblich, himmlisch und höllisch ist, auch über Türken und Heiden, Ketzer, Räuber und Buben, aber da ein Haupt immer einem Körper eingeleibt ist, der von ihm sein „Werk und Leben" hat, so ist er ein Haupt nur für die christliche Gemeinde oder die innerliche Christenheit. Daß auch die von Gott nicht gesetzte Hierarchie Kirche genannt werde, bezeichnete Luther als einen irrigen und schädlichen Brauch, der viele Seelen verführt habe. Darum hätte er am liebsten dies mißverständliche Wort „Kirche" ganz aufgegeben, um „christlich heilig Volk" oder „Gottes Volk" dafür zu setzen. Was ihn dennoch zur Beibehaltung des gefährlichen Wortes bestimmte,

war das Bekenntnis zur sancta et catholica ecclesia im „Kinderglauben" und die Hoffnung, daß das, was sich fälschlich Kirche nennt, noch einmal Kirche oder heilige Gemeinde werde. Die äußere Christenheit im weitesten Sinne, als die Gesamtheit der Getauften, umfaßt alle diejenigen, die vom Evangelium entweder überhaupt noch nicht erfaßt worden sind oder es sich wieder entgleiten lassen, jene große Masse von Namenchristen also, die neben vielen Gleißnern und Buben gewiß auch echte Christen in ihrer Mitte hat, aber im ganzen zu irdisch gesinnt ist, um ihr Leben unter die strenge Zucht des Evangeliums zu beugen. Die heilige christliche Kirche ist demnach hineingestellt in eine gottfremde und sündige Welt. Daraus folgt, daß sie diese sich untertänig machen muß, so wie die Seele nicht ruhen kann, bis sie den Leib in ihre Gewalt bekommen hat. Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß die protestantische Staatskirche von dem Lutherischen Ideal der christlichen Gesellschaft meilenfern abliegt, ja daß sie dieses Ideal überhaupt nicht zu begreifen vermocht hat, was vielmehr erst in unserm sozialen Jahrhundert allmählich wieder möglich geworden ist. Wohl aber konnte sie insofern eine unverächtliche erzieherische Arbeit leisten, als sie mit den ihr zustehenden Zwangsmitteln wenigstens zur äußerlichen Befolgung der göttlichen Gebote anhielt. Sie stellte also nach Luthers Auffassung eine bestimmte Rechtsordnung der äußeren Christenheit dar, die, wenn es ihr gelingen sollte, die Gesellschaft zu einem christlichen Lebensganzen umzubilden, das Vorhandensein der Kirche oder der inneren Christenheit ihrerseits zur Voraussetzung hatte, ohne selbst den Namen „Kirche" zu verdienen.

Es bleibt jetzt noch der dritte der oben angezeigten Irrtümer richtig zu stellen, daß nämlich die Reformation ihrem Wesen nach schlechthin die Aufhebung der Kirche bedeute. Eine berühmte Antithese Schleiermachers besagt, daß der Katholizismus das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig mache von seinem Verhältnis zur Kirche, während der Protestantismus umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von

seinem Verhältnis zu Christo. So bestechend diese oft wiederholte Formel klingt, sie ist gleichwohl unrichtig und im Widerspruch mit dem reformatorischen Kirchenbegriff. Zu den Grundbedingungen protestantischer Frömmigkeit gehört allerdings ein persönliches und unmittelbares Verhältnis des religiösen Ichs zu Jesus Christus, aber es wäre um die geschichtliche Sendung des Protestantismus übel bestellt gewesen, wenn diese individualistische Forderung der Anwendung auf eine Gemeinschaft widerstrebt oder den Wert der kirchlichen Gemeinschaft geringer angeschlagen hätte, als der Katholizismus. Dann hätten ja am Ende jene Gegner der Reformation recht behalten mit ihrer Behauptung, der Protestantismus bedeute die „Atomisierung" der Kirche, er erziehe lediglich Menschen, die sich selbst zu genügen suchten, und mit dem Grundsatz vom allgemeinen Priestertum verewige er die Selbstüberhebung, die negative Kritik und die Friedensstörung. Wir haben dagegen immer wieder die Beobachtung gemacht, wie tröstlich für Luther das Bewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft gewesen ist, in der er sich stehen fühlte, wie der Zuspruch eines Lehrers, eines Freundes, eines armen Bruders ihn aufrichten konnte in der Anfechtung, wenn er ein Wort Gottes daraus vernahm, wie ängstlich er bemüht war, den Zusammenhang seiner Lehre mit älteren Kirchenzeugen aufrecht zu erhalten, wie er und seine Anhänger sich bereitwillig einem allgemeinen Konzil, ja sogar der bischöflichen Verfassung unterwerfen wollten und in der Augsburgischen Konfession an der Einheit der Kirche unverbrüchlich festhielten. Das geschah nicht aus politischer Klugheit, um sich etwa gegen die Anklage auf das Verbrechen der Ketzerei zu decken und sich nicht außerhalb des gültigen Rechtsbodens zu stellen, sondern einfach aus Frömmigkeit. Denn darin wirkte der unerschütterliche Glaube, daß schlechthin niemand zu Christus kommen kann außerhalb der Kirche oder mit Christus verbunden bleiben kann ohne die beständige empfangende und gebende Gemeinschaft mit seinen christlichen Brüdern. Es ist eben nicht so, daß ein Einzelner für sich in Christo leben und mit

andern, die das gleiche Leben erstreben, nun zu einer Kirche zusammentreten könnte, sondern die Kirche war schon vor ihm da, indem Gott zu den Menschen kam, sie aufnahm in seine Gemeinschaft und zu Christen „zeugte". Der Mensch kann nichts tun, als das lebendig machende Wort, das ihm Gott darbietet, gläubig ergreifen und sorgen, daß ihm dies Wort nicht entstellt und verfälscht werde, denn das verfälschte Wort kann allerdings kein Leben wecken. Wenn Christus also in der ganzen Gemeinde lebt und seine Güter allen zugleich geschenkt sind, so darf ihn auch niemand außerhalb der Gemeinde zu finden hoffen, denn „Gott will keine Sonderung haben, er saget, ich solls bei den Leuten suchen, bei meinem Bruder, der mit mir Eine Taufe, Einen Glauben, Ein Vaterunser und Ein Evangelium hat". „Darum wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden", in ihr ist unser aller Gnadenschatz, das Werk Christi, niedergelegt, in ihr wird er verwaltet und ausgeteilt an alle Gläubigen. In diesem Zusammenhang ist auch des Trostes zu gedenken, der dem im Glauben sich schwach fühlenden daraus erwächst, daß er an fremdem Glauben sich aufrichten kann, „ denn es sind notwendig andere da, die statt unser glauben, es müßte denn keine Kirche mehr in der Welt sein und Christus aufgehört haben, bei uns zu bleiben bis ans Ende der Welt". Auch Luther hielt also fest an der Einen, alleinseligmachenden und unfehlbaren Kirche, er hat zwischen Gott und der heilverlangenden Seele die Kirche keineswegs ausgeschaltet, nur: er verstand unter der Kirche nicht mehr die römische Papstkirche, überhaupt keine rechtlich verfaßte Kirche, sie sei „zu Leipzig, Wittenberg oder hie und da", sondern die an Ort, Zeit und weltliche Ordnungen nicht gebundene Gemeinschaft der Gotteskinder, die in Christo ihr unsichtbares Haupt hat, und die Christus am jüngsten Tage als die Seinigen anerkennen wird. Diese nicht bloß ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung, sondern ihrem Geist und Wesen nach unsichtbare Kirche ist also nicht etwa ein Gedankending, von dem alsdann die sichtbare „Kirche" eine unvollkommene Erscheinung wäre, sie

ist auch nicht eine geträumte „platonische Republik", sondern die allergewisseste Wirklichkeit: so wahr Christus lebt, so wahr lebt die Gemeinschaft der Gläubigen, die seinen geistlichen Leib bilden: extra ecclesiam nulla salus. Inwiefern diese Kirche in die Sichtbarkeit treten könne und müsse, wird uns alsbald zu beschäftigen haben.

Wenn weder das Gemeindekirchentum (in landläufiger Auffassung) noch das Staatskirchentum als das den reformatorischen Grundsätzen allein entsprechende in Anspruch genommen werden darf, insofern der Lutherische Kirchenbegriff die Forderung bestimmter Rechtsordnungen überhaupt nicht enthält, sondern sich innerhalb feststehender Grenzen mit jeder vertragen kann, wenn es schließlich überhaupt nicht Luthers Art war, sich in theoretischen Gedankenbildern von Verfassungen u. dergl. zu ergehen, sondern alle Organisationsfragen einfach an sich herankommen zu lassen und sie auch dann in einer immer nur vorläufig gemeinten, ganz unverbindlichen Weise zu lösen, so ergibt sich aus alledem, daß die Entstehung der lutherischen Kirchenverfassung überhaupt nicht aus sogenannten konstituierenden Ideen allein abzuleiten ist, sondern vor allem auch aus zwingenden geschichtlichen Tatsachen und praktischen Bedürfnissen mit denen jene Ideen sich irgendwie auseinandersetzen mußten um für die Wirklichkeit verwendbar zu werden.

Wollen wir zunächst jene Ideen noch schärfer kennen lernen, so müssen wir wiederum ausgehen von der Tatsache, daß Luthers Kirchenbegriff — und zwar schon in seiner Frühzeit — aus dem Gegensatze zum römischen hervorgegangen, also zunächst dessen Verneinung ist. Die römische Kirche hat sich den Namen der sancta et catholica ecclesia fälschlich angemaßt, denn auch in der griechischen Kirche und den Sekten sind Angehörige der christlichen Kirche von jeher vorhanden gewesen, obwohl diese nicht in Rom ihr Oberhaupt hatten. Die heilige christliche Kirche, die über die ganze Erde verstreut ist, kann innerhalb des römischen Rechtsverbandes vorhanden sein, ja sie ist es zweifellos, aber sie reicht zugleich über diesen weit hinaus und

kann, wenn Gottes Gnade es fügt, selbst unter Türken und Heiden ihr Leben haben. Sie ist also unsichtbar, und die Gesamtheit ihrer Glieder ist nur Gott bekannt. Darum bekennen wir auch: ich **glaube** eine heilige christliche Kirche. „Was man glaubt, das ist nicht leiblich noch sichtlich. Die äußerliche römische Kirche sehen wir alle, drum mag sie nicht sein die rechte Kirche, die geglaubt wird, welche ist eine Gemeine oder Sammlung der Heiligen im Glauben, aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei." Indessen wirkt der heilige Geist, der die Kirche schafft und trägt, überall durch äußere Mittel. Solche Mittel sind Wort und Sakrament, die in dem schwachen fleischlichen Menschen den Glauben wecken und Christus in ihm lebendig werden lassen. Diese Gnadenmittel sind also „die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbige Kirche in der Welt ist." Freilich ist hier scharf zu unterscheiden: dem natürlichen Menschen, dem Weltmenschen sagen auch diese Zeichen an sich nichts, weil er ja jene göttliche Kraft des Evangeliums und Sakraments nicht kennt noch erfahren hat und somit auch die wahren Merkmale der Kirche nicht von ihren falschen unterscheiden kann. Nur für den Gläubigen, der da weiß und erfahren hat, daß das göttliche Wort die Kraft hat, Christum und alle seine Werke in die Herzen der Bekenner einzupflanzen und aus ihnen Bekehrte zu machen, ist es unmittelbar gewiß, daß, wo Wort und Sakrament sind, auch die Kirche vorhanden ist, eine Gemeinschaft solcher, die nicht etwa allezeit gerecht und vollkommen sind, sondern die den wahren Geist haben, mit dem sie dem Teufel, dem Fleisch und allen Anfechtungen siegreich widerstehen und von jedem Falle sich in Christo wieder aufrichten können. Indem Luther die Kirche verstand als die in der Geschichte sich vollziehende Gemeinschaft mit Gott durch die Kraft des Wortes und des Glaubens, gewann er für seine Anschauung von der Kirche einmal eine zusammenhängende heilsgeschichtliche Entwickelungsreihe, die von den ersten Mitteilungen Gottes an Adam und Eva bis auf den gegenwärtigen Tag reichte, weiterhin die Gewißheit, daß die Kirche immerfort,

ununterbrochen, auch in den Zeiten der größten Verderbnis, Irrung und Heuchelei als „ein heilig christlich Volk" bestanden habe, ja daß Kreuz und Leiden, Verfolgung und Unterdrückung zu ihrem Wesen notwendig mit gehören, und endlich das feste Vertrauen, daß Christus nunmehr seiner Kirche wieder helfen wolle, damit sie aufgrüne und wachse, wie die Amaranthblume, die, welk und trocken, nur mit lebendigem Wasser besprengt zu werden brauchte, um wieder frisch und lustig aufzugehen.

Der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des Lutherischen Kirchenbegriffs ist also darin zu finden, daß Luther nicht, wie Hus, Zwingli, Calvin und der spätere Melanchthon, die Kirche vom Standpunkt des natürlichen Menschen beurteilt, sondern von dem des gläubigen. Für den natürlichen Menschen ist die Kirche nämlich insofern unsichtbar, als sie in allen ihren Gliedern nicht überschaubar ist, dem menschlichen Verstande also immer ein Gedankending bleibt, und insofern sichtbar, als sie von jedem beschrieben werden kann als eine Gemeinschaft solcher, die sich zu einem so und so formulierbaren Glaubensinhalt bekennen. Für den Gläubigen dagegen steht es zwar auch fest, daß die Versammlung aller Gläubigen nur von Gott geschaut werden kann, aber unsichtbar heißt ihm die Kirche vorzüglich darum, weil sie ihrem Wesen nach für den Verstand immer unfaßbar bleibt und nur durch Offenbarung des heiligen Geistes, durch den Glauben erkannt werden kann. Damit ist nicht ausgeschlossen, sondern selbstverständlich behauptet, daß die Kirche für den Gläubigen auch sichtbar wird, so daß er sie ihrer äußeren Form nach auch mit den Sinnen wahrzunehmen vermag. Dies letztere vermag der natürliche Mensch nicht: er kann wohl das Äußere der Kirche sehen, aber es fehlt ihm eben der innerliche Maßstab, um es zu unterscheiden von dem, was nicht Kirche ist, nicht zum Wesen der Kirche gehört. Für den Gläubigen dagegen ist die Kirche in der Tat sichtbar an Wort und Sakrament und der Versammlung der echten Christen, die sich darum scharen, „denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann

nicht ohne Gottes Wort sein". Wo der Gläubige die göttliche Kraft der Gnadenmittel an sich erfährt, sei es im öffentlichen Betsaal oder in der Schule oder daheim im stillen Kämmerlein, da ist die Kirche, also überall, wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind oder auch nur als versammelt gedacht werden, wo die Gemeinschaft der Heiligen als ein übersinnlicher Wirklichkeitszusammenhang empfunden wird, der Einzelne sich durch eine Tat Gottes in ihn aufgenommen weiß und seine Brüder in Christo als Glieder desselben Zusammenhangs erkennt. Die Kirche ist für Luther nichts weniger als ein sozialer Begriff, vielmehr eine metaphysische Größe, ein religiöser Wert und ein den inneren Menschen umschaffendes Wunder. Erst durch die hinzutretende Erfahrung, daß auch anderwärts Wort und Sakrament echte Gläubige erweckt haben und erwecken müssen, entsteht die Vorstellung von einer successio fidelium durch alle Zeiten und Völker hindurch, aber diese läßt sich eben niemals „auf einen Haufen zusammenbringen, sondern sie ist zerstreut durch die ganze Welt", nur in Glaube und Gebet fühlt sie sich als eine von göttlichen Kräften durchströmte Einheit des Lebens. Das grundlegende Werturteil, welches der Kirche zugleich Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit in dem angegebenen Sinne zuschreibt, hat übrigens nicht nur seine Analogie, sondern sogar seine Wurzel in der Lutherischen Würdigung des Evangeliums. Auch der Ungläubige kann das Wort Gottes zweifellos vernehmen und seinen Zusammenhang bis zu einem gewissen Grade verstehen, aber er vermag es nicht zu unterscheiden von Menschenworten, weil ihm die seelischen Voraussetzungen dafür fehlen. Für den Ungläubigen ist also das Wort Gottes als solches nicht wahrnehmbar, ebenso wie die Kirche, die auf das Wort sich gründet. Aber für den, der den Glauben mitbringt, ist das Wort Gottes auch mit den Sinnen wahrnehmbar, so gut wie die unsichtbare Kirche, weil er nämlich in dem Wort, der sprachlichen Einkleidung, tatsächlich Gottes Stimme vernimmt. Ähnlich ist es zu erklären, wenn Luther gelegentlich davon spricht, daß der Gläubige auch Gott, Christum

und den heiligen Geist, die ihrem Wesen nach unsichtbar sind, dennoch sehen und hören könne. Der Sinn ist in allen diesen Fällen der nämliche: das Unsichtbare kann nur vom Glauben, jedoch niemals vom natürlichen Menschen erkannt werden; hat es der Glaube aber einmal als die höchste aller Wirklichkeiten erkannt, so kann er es auch hören, sehen, fühlen und schmecken im Wort und im Sakrament.

Luther war sich bewußt, gegenüber dem römischen Kirchenbegriff den urchristlichen wieder zu Ehren gebracht zu haben. Der Geschichtsforscher wird dieser Selbstbeurteilung nur mit Vorbehalt beipflichten können, wenn er die geschichtlichen Voraussetzungen hier und dort vergleicht und die völlig anderen Beziehungszusammenhänge untersucht, in denen der Lutherische Kirchenbegriff gegenüber dem paulinischen steht; insbesondere fehlt ihm gänzlich der enthusiastische Einschlag, auch der Gedanke, daß die Gesamtheit der Gläubigen nur Gott bekannt ist, hat bei Paulus keine Entsprechung. Aber solchen Abweichungen braucht hier nicht nachgegangen zu werden. Die Hauptsache bleibt: der Lutherische Kirchenbegriff ist auf Grund des paulinischen gebildet worden und unter stärkster Betonung derjenigen Eigenschaften, die ihn befähigten, sowohl den römischen, wie den donatistischen und schwärmerischen Kirchenbegriff zu entwerten, vor allem den römischen. Daraus schöpfte Luther den Mut, im Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg nicht nur die gegen ihn gerichtete päpstliche Bannbulle, sondern auch das ganze geistliche Recht zu verbrennen: in der Gemeinschaft der Gläubigen ist für menschliche Rechtsordnungen kein Raum mehr, diese gelten nicht für die Kirche, sondern lediglich für die äußere Christenheit. Das Heil der Kirche hängt vielmehr davon ab, daß „Menschenlehre und geistlich Recht" gänzlich abgetan und dem Worte Gottes freie Bahn gemacht werde. Wer sich der päpstlichen und bischöflichen Gewalt unterwerfen will, der mag es tun auf eigne Gefahr, aber er muß sich klar darüber sein, daß niemand dazu gezwungen werden kann, und daß solche menschlichen Rechtsordnungen mit dem Wesen der

Kirche in Widerspruch stehen: man mag sie auf sich nehmen wie ein Kreuz, das man als ein von Gott zugelassenes in Demut trägt, aber man erhalte sein Gewissen frei von ihren Fesseln. In der wahren Kirche regiert niemand, als Christus allein. Die Kirchengewalt ist die Gewalt, das Evangelium zu predigen, oder die Schlüsselgewalt. Diese liegt nicht bei der Gemeinde oder einer bevorzugten geistlichen Standesperson, denn die Gemeinde, soweit sie überhaupt eine gläubige Gemeinde ist, wird ja erst geschaffen durch die Wirksamkeit des Wortes, in dem Christus lebt, und der Geistliche, sofern er ein gläubiger ist, ist lediglich der Mund, das Werkzeug dieses heiligen Wortes. Alle Ordnung in der gläubigen Gemeinde beruht nicht auf Recht, sondern auf Liebe. Keiner also hat vor dem andern ein Recht auf das Lehramt, aber wer das Charisma des Lehrens in sich trägt, hat auch die Liebespflicht, den andern mit solcher göttlichen Gabe zu dienen, und diese wiederum haben die Liebespflicht, seine Lehre dankbar zu empfangen, als spräche Christus selbst zu ihnen. Nicht sie selber geben ihm den Auftrag zum Predigtamt, sondern sie bezeugen lediglich den besonderen Beruf, den jener von Gott empfangen hat, wenn sie ihn als ihren Lehrer ehren.

Von dieser apostolischen Grundlage her hat Luther in der Tat eine sichtbare Darstellung der Glaubensgemeinde für möglich gehalten. Sollte die Kirche wirklich immer nur in der Zerstreuung und Verborgenheit, mitten unter den Feinden ein kaum bemerkbares Dasein führen? War sie denn nicht bestimmt, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu werden? Hatte nicht das Wort eben jetzt wieder seine wunderbare Macht erwiesen und dem Papsttum so gewaltig Abbruch getan, daß nunmehr die Zeit nicht mehr fern schien, wo sich die Knechtsgestalt der Kirche zur Herrlichkeit wandeln konnte? Ja, Luther rechnete mit der Möglichkeit, die Kultus- und Liebesgemeinschaften der apostolischen Zeit könnten wiedererstehen und die durch das Papsttum irregeleitete Christenheit des rechten Weges wieder sich bewußt werden. Schrieb doch das neu verstandene

Evangelium allen, die innerlich von ihm berührt waren, ein bestimmtes gemeinschaftliches Handeln vor, wie die Welt dem Willen Gottes zu unterwerfen sei. Dies Ziel stand ihm vor der Seele, als er im August 1518 in seiner Predigt von der Kraft des Bannes folgende bedeutsame Worte schrieb: „Es ist aber die Gemeinschaft der Gläubigen von doppelter Art, einmal eine innerliche und geistige, alsdann eine äußerliche und leibliche. Die geistige ist Ein Glaube, Eine Hoffnung, Eine Liebe zu Gott. Die leibliche ist Teilnahme an denselben Sakramenten, d. h. an den Zeichen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und diese erweitert sich noch darüber hinaus zu einer Gemeinschaft an den Dingen des täglichen Lebens, Gespräch, Wohnung und anderen menschlichen Verkehrsbeziehungen." Der päpstliche Bann kann den Christen wohl dieser äußerlichen Gemeinschaft berauben, aber nicht der geistlichen Güter der Kirche, deren er vielmehr teilhaftig bleibt, solange er im Glauben, in der Hoffnung und Liebe bleibt. Hier ist es klar ausgesprochen, daß die unsichtbare Kirche, die Glaubensgemeinschaft, ihre sichtbare Darstellung finden kann in einer vom Gesetz der Liebe geleiteten Vereinigung nach dem Beispiel der apostolischen Gemeinden, d. h. aber: es handelt sich hier nicht um den Unterschied einer inneren, geistlichen und einer äußeren, rechtlich verfaßten Christenheit, sondern um die Möglichkeit, wie die übersinnliche und geglaubte Kirche eine sinnlich anschaubare Organisation aus sich hervorbringen könne, nicht von rechtlicher Art — denn die Kirche hat mit dem Recht nichts zu schaffen —, aber in der Form einer auch die Dinge des täglichen Lebens in sich begreifenden Liebesgemeinschaft, die an einer bestimmten Stelle dieser Welt das Reich Christi für die Gläubigen sichtbar zu machen sucht.

Nun ist das Reich Christi enthalten in seinem Wort, also ist die Wortverwaltung das höchste Anliegen solcher Liebesgemeinschaft. Allerdings ist jeder gläubige Christ als solcher ein Nachfolger der Apostel, aber nicht jeder mit den gleichen Kräften und Gaben, wie der andere. Deshalb und um der Ordnung

willen bedarf es eines Amtes der Wortverkündigung. Dies ist das Pfarramt oder das Bischofsamt im eigentlichen, nicht im römischen Sinne, also nicht als geistliche Obrigkeit, sondern als öffentliche Ausübung einer im allgemeinen Priestertum enthaltenen Befugnis. „Ein Bischof und Pfarrer ist Ein Ding", ja „es kann dir weder Engel noch Papst so viel geben, als dir Gott in deiner Pfarre gibt." Dies Amt ruht auf einem göttlichen Auftrag, aber stellt nicht einen character indelebilis dar, vielmehr mit seiner Niederlegung oder Enthebung von ihm erlischt es, wie jedes andere Amt auch, und sein Inhaber ist alsdann „ein Bauer oder Bürger, wie die anderen". Luther gelangte so allerdings zu der grundsätzlichen Forderung, daß die Gemeinde ihren Pfarrer sich zu wählen habe und, wenn er ihr gesetzt worden sei, entweder ihre Einwilligung oder ihren Widerspruch zu erkennen gebe, in letzterem Falle auch mit allen erlaubten Mitteln seine Absetzung betreibe. Aber er hat anderseits keinen Zweifel darüber gelassen, daß diese Forderung nur im Namen der gläubigen Gemeinde erhoben werden darf und einer vorschnellen Verallgemeinerung widerstrebt: „aufs erst ist vonnöten, daß man wisse, wo und wer die christliche Gemeine sei, auf daß nicht, wie allzeit die Unchristen gewohnet, unter christlicher Gemeine Namen Menschen menschlich Handel fürnehmen". Immerhin hatte er das Vertrauen, daß da, wo das Wort rein gepredigt werde, auch rechte Christen vorhanden sein müßten, wenn auch nur gering an Zahl; an ihnen hängt alsdann das Recht der Parochialgemeinde, der sie angehören, in der angegebenen Weise zu handeln.

Das Pfarramt ist also (im Sinne von 2. Kor. 5, 18 ff.) das gottgeordnete Amt, dem mit der Wortverkündigung auch die Kirchengewalt gegeben ist. Demgemäß hat es zu sorgen für die Abwehr falscher Lehre und falscher Propheten, für die Berufung der Lehrbegabten zum Dienst am Wort durch die sogenannte Ordination, für den Ausschluß der Gottlosen aus der Gemeinschaft der Gläubigen durch die Verhängung des Bannes und für die Handhabung der Kirchenordnung durch bestimmte

Regeln des äußern Zusammenlebens, die an sich nicht gewissensverbindlich, aber um der Unmündigen und des lieben Friedens willen nicht zu entbehren sind. Alle diese Äußerungen der Kirchengewalt sind solche der Seelsorge, auch die Verhängung des Bannes hat lediglich seelsorgerischen Charakter. Zu den nach bestimmten Zweckmäßigkeiten zu regelnden, also wandelbaren Ordnungen gehören Bestimmungen über die kirchlichen Zeremonien, Feiertage, Kirchengut, Ehe- und Schulsachen, kurz über den ganzen Bereich des äußeren kirchlichen Lebens. Eine jede christliche Versammlung hat die soeben beschriebene Kirchengewalt in ihrer Mitte und stellt auf diese Weise an ihrem Orte die Kirche dar, denn die Schlüsselgewalt ist ökumenische Gewalt, an Ort und Zeit nicht gebunden, sowenig wie Christus selbst, von dem sie stammt. Damit ist aber auch festgestellt, daß die Kirche innerlich frei ist von allem, was an Menschenwerk und Menschensatzung für sie aufgerichtet sein mag, sei es auch noch so alt und ehrwürdig. In ihrer Schlüsselgewalt ist zugleich die Verpflichtung zur Reformation enthalten, zur Abstellung irriger Lehre und schädlicher Ordnungen, nur darf sie nie vergessen, daß die Schlüsselgewalt ausschließlich geistlicher Natur ist, Wortgewalt, nicht rechtliche Zwangsgewalt. Sobald sie dies vergißt, fällt sie zurück in den Irrtum der römischen Kirche, die den Namen Kirche fälschlich führt. Die einzige rechtliche Zwangsgewalt, die in der Christenheit besteht, ist die weltliche Obrigkeit, während die Kirche keine Rechtsgemeinschaft ist, sondern das von dem Gesetz der Liebe regierte Volk Gottes, dessen Kräfte und Gaben nur für den Gläubigen vorhanden sind.

Es ist zwar leicht, Luther entgegenzuhalten, daß auch er bei solchen Versuchen, die unsichtbare Kirche sichtbar zu machen, ohne Rechtsgedanken nicht auskommt, denn die Berufung und Absetzung von Pfarrern oder die Handhabung kirchlicher Sittenzucht stellt allerdings unter allen Umständen auch Rechtsakte dar, mögen diese immerhin ihrer Motivierung nach einem ausschließlich religiösen Zusammenhang angehören. Aber mit solcher

Kritik — und das ist ihre Gefahr — verstellt man sich zuletzt das Verständnis für die weltgeschichtliche Größe der ganzen Gedankenfolge, um die es sich handelt. Als **Kampfformel** hat Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche den unermeßlichen Dienst geleistet, daß die Gleichsetzung der hierarchisch verfaßten Kirche mit dem Reiche Christi, der menschlichen Rechtsanstalt mit der göttlichen Heilsanstalt nunmehr aufhören mußte; ebenso der Anspruch, als ob das geistliche Reich Christi überhaupt einer bestimmten äußeren Rechtsordnung bedürfe, selbst dann, wenn man, wie es Luther tut, dies Reich als eine göttliche, allen Erfahrungen des Gläubigen vorgeordnete Anstalt faßt. Als **positive gemeinschaftbildende Kraft** aber hat jene Lehre immer das Bewußtsein wacherhalten, daß die sichtbare Kirche nicht nur im Namen der unsichtbaren zu reformieren, sondern auch so mit ihr im Einklang zu erhalten ist, daß sie niemals in die Gefahr kommt, Selbstzweck oder — modern ausgedrückt — ein bürokratischer Organismus zu werden. Davor ist sie aber nur dann gesichert, wenn sie grundsätzlich vom Standpunkt des Gläubigen, nicht des Ungläubigen oder des natürlichen Menschen betrachtet wird, d. h. nicht von dem der irdischen und der überirdischen Nützlichkeit für den Einzelnen und die Gesellschaft, sondern von dem der unveräußerlichen Rechte Gottes. Luthers großsinnige Überzeugung war, daß, wo es sich um Gottes Recht handelt, menschliches Recht keinen Platz haben darf, und daß die Nötigung, die jedes weltliche Recht mit sich bringt, die Freiheit in Frage stellt, ohne die der Glaube nicht leben kann, weil „Christus ohne Zwang und Drang, ohne Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben" will.

Mit diesem Kirchenbegriff, der ganz auf die freie Wirksamkeit des göttlichen Wortes gebaut ist, steht die Schrift an den christlichen Adel nur scheinbar im Widerspruch. Denn alle Reformen, die hier teils der weltlichen Obrigkeit, teils einem Konzil zugewiesen werden, sind solche der **äußeren** Christenheit. Mit grundsätzlicher Klarheit unterscheidet Luther hier und ander-

wärts zwischen solchen Änderungen und Ordnungen, die die weltliche Obrigkeit von sich aus zu treffen befugt ist (z. B. das Verbieten der Annaten und Palliengelder, der Papstmonate, der Bischofseide und der Appellationen nach Rom in weltlichen Rechtssachen), und solchen, die sie nur mittelbar fördern kann, indem sie für die Einberufung eines Konzils sorgt, wie Abschaffung des Zölibatszwanges, des Fußkusses, der verschwenderischen Pracht der päpstlichen Hofhaltung und der Überzahl der Kardinäle; ja, er unterscheidet noch weiter im ersteren Falle Regelungen, für die ein Reichsgesetz erforderlich wäre, und solche, die auch durch Territorialverordnungen zu erreichen sind, im zweiten Falle Reformen, für die nicht allein das Konzil, sondern unter Umständen jeder Bischof oder Pfarrer in seinem Bereich als zuständig gelten darf. Damit ist eine Gegenüberstellung von Staat und Kirche als zweier Gemeinschaften mit getrennten Zuständigkeitsbereichen angebahnt, wie sie das Mittelalter in gleicher Schärfe noch nicht gekannt hatte. Ja, er betrachtet sogar die Tatsache, daß die Kirche in ihrem gegenwärtigen Bestande sich nicht selber zu helfen und ein Reformkonzil zustande zu bringen vermag, als einen schweren Notstand, der das Eingreifen der weltlichen Gewalt rechtfertigen muß. Doch bedeutet solches Eingreifen keineswegs ein Übergreifen in das Gebiet der geistlichen Gewalt, oder vielmehr es könnte nur von den Anhängern des falschen römischen Kirchenbegriffs als ein solches gedeutet werden. Denn die weltliche Obrigkeit soll lediglich mit ihrer Schutz- und Strafgewalt verhüten, daß ihre Untertanen von den Römlingen an Leib und Gut geschädigt werden, und soll den geistlichen Herren klar machen, daß sie in zeitlichen Dingen dem weltlichen Regiment ebenso, wie alle anderen Ämter und Stände, unterworfen sind. Im übrigen hat sie der Kirche dadurch aus ihrer großen Not zu helfen, daß sie um der Liebe zur gläubigen Gemeinde willen die Einberufung eines Konzils betreibt, wozu sie als Mitglied des christlichen Körpers in einer mit ihrem weltlichen Amt gegebenen Vorzugsstellung und mit Zustimmung der Gemeinde ein wohlbegründetes Recht hat. In beiden

Fällen aber legt Luther unverkennbaren Nachdruck darauf, daß er von dem christlichen Adel und der christlichen Obrigkeit redet, die nicht bloß dem Namen, sondern der inneren Beschaffenheit nach priesterlichen Charakter besitzt, indem sie des Glaubens und der in ihm enthaltenen Schlüsselgewalt, wie jeder echte evangelische Christ, teilhaftig ist. Dabei geht er nicht auf die Frage ein, ob die bestehenden christlichen Obrigkeiten auch wirklich in seinem Sinne gläubig sind — ihre Herzen kann er ja nicht erforschen —, sondern die Hauptsache bleibt, daß jetzt die Möglichkeit wieder vorhanden ist, gläubige Obrigkeiten zu bekommen. Das Evangelium ist da, also auch die Pflicht nach ihm zu handeln: die Obrigkeiten brauchen sich nur gläubig unter Gottes Willen zu stellen und, der Angst vor den päpstlichen Bannstrahlen trotzend, die ihnen zustehende Schutzgewalt über die äußere Christenheit und Bruderhilfe an der inneren Christenheit auszuüben, so muß auch jeder falsche Anspruch des geistlichen Standes sofort dahinfallen und mit ihm das ganze päpstliche System, und es muß an seine Stelle treten die neue gesellschaftliche Lebensordnung, die aus den innerlichen Kräften des Glaubens erbaut wird: ihr soll eine Obrigkeit, die ihre Christenpflichten kennt, die Bahn freimachen helfen. Was indessen die sichtbare Darstellung der gläubigen Gemeinde als solcher betrifft, so erscheint auch in dieser Schrift das apostolische Vorbild als das allein maßgebende: eine jegliche Stadt soll sich aus der Gemeinde einen gelehrten, frommen Bürger erwählen, diesem das Pfarramt befehlen, ihn unterhalten und ihm Freiheit lassen, ob er heiraten will oder nicht; ihm sollen noch andere Priester oder Diakone zur Seite stehen, „die den Haufen und Gemeinde helfen regieren mit Predigen und Sakramenten."

Wer selbst die Überzeugung hegt, daß das Gemeindeprinzip das dem Wesen der evangelischen Kirche allein gerecht werdende Verfassungsprinzip ist, wird immer versucht sein, Luther als den ersten klassischen Zeugen dafür aufzurufen. Und doch ist dies nicht so ohne weiteres möglich. Jenes Prinzip hat sich in der Reformationszeit nicht nur nicht als solches durchzusetzen

vermocht, es ist auch von Luther nicht als das schlechthin maßgebende Prinzip äußerer Kirchenordnung vertreten worden, denn, wie immer wiederholt werden muß, es galt ihm lediglich für die gläubige Gemeinde, nicht aber für die zufälligen örtlichen Vereinigungen getaufter „Christen", ja es mußte sogar gegen jeden Mißbrauch durch diese nachdrücklichst geschützt werden. Und eben darum reichten seine Wirkungsmöglichkeiten überhaupt nicht so weit, um den ganzen Kreis auszufüllen, den die sichtbare Kirche zu umfassen hat, denn in diesen gehören nicht bloß die geistlichen Amtsmittel, Predigt, Sakrament und Kirchenzucht hinein, sondern auch bestimmte Rechtsordnungen, deren Aufrechterhaltung der weltlichen Obrigkeit von Amtswegen zusteht. Ganz abgesehen aber davon, daß der Anspruch irgendeiner Einzelgemeinde auf die Christenrechte der Gläubigen sehr bald zu schwer lösbaren Schwierigkeiten führte, war jene Zeit der Gärungen und tastenden Versuche der Aufstellung von Verfassungsprinzipien überhaupt sehr wenig günstig, zumal Luther selbst in diesen äußerlichen Dingen sich weniger führend als abwartend und beobachtend verhielt, auf die schöpferischen Kräfte des göttlichen Wortes gläubig vertraute und nur Sorge trug, daß nicht falsche Ehrfucht, Überstürzung und Eitelkeit sich der Lehre vom allgemeinen Priestertum als eines Freibriefes bediente, um die Schwachen auf falsche Wege zu locken. Alles war noch im Fließen: die alten Kirchenordnungen noch nicht abgetan, die neuen erst im Werden, die Möglichkeit, daß ein Konzil oder das Reich die kirchlichen Fragen regele, blieb noch vorbehalten, Unruhe und ungeduldige Neuerungssucht regte sich an vielen Orten, mancherlei Gefahren drohten, und bittere Erfahrungen stellten Luthers hochgemuten Idealismus auf harte Proben. Fürsten und Adel erfüllten die ihnen anvertraute Christenpflicht nicht. Entweder stellten sie sich dem Evangelium feindlich entgegen, oder sie führten seine Sache so lau und zaghaft, so vermengt mit den leidigen Erwägungen der „Staatsraison", daß er, der ihren christlichen Sinn wohl niemals allzu hoch eingeschätzt hatte, jetzt vollends

an ihrer Frömmigkeit verzweifelte: sie waren und blieben Weltmenschen, um kein Haar besser als Päpste und Bischöfe, und „die Sünde zu Worms" war ihm eine solche „ganzer gemeiner deutscher Nation". Im Volke aber wuchsen die Irrlehren der Schwarmgeister und aufrührerische Neigungen bedrohlich an, und wenn erst die Dämonen der Tiefe entfesselt wurden, dann konnte ein Verderben hereinbrechen, das nicht nur die Feinde des Evangeliums, sondern auch seine treuesten Anhänger wahllos überwältigte, und Gott mußte seinen Himmel, den er so herrlich aufgetan, vor der unwürdigen Welt wieder zuschließen. In solchen Erfahrungen wurzelten jene schwermütigen Stimmungen Luthers, die bald in Ausbrüchen grollenden Zornes, bald in Worten tiefen Grames und gekränkter Liebe sich äußerten und seit den furchtbaren Eindrücken des Revolutionsjahres 1525 immer fester von ihm Besitz nahmen: die Welt ist böse von Grund aus, sie will nicht durch Gottes Wort regiert werden, es wird immer nur wenige wahrhaft Fromme in ihr geben, und diese werden Verfolgung leiden müssen, die christliche Kirche wird auch weiter in der Verborgenheit, mitten unter den Feinden ihr Leben führen. Er kannte jetzt kein dringlicheres Anliegen, als die Sammlung der Gläubigen und die Vertretung ihrer göttlichen Rechte in einer rohen und gewalttätigen Welt. Das war nicht die Stimmung, um Verfassungsprinzipien zu entwickeln, aber allerdings kam es auf die Betonung des allgemeinen Priestertums und der in ihm enthaltenen Befugnisse, vor allem auf die Sicherung der rechten Wortverkündigung jetzt mehr denn je an, und Luther ließ sich keine Regung evangelischen Lebens im Lande entgehen.

Es fehlte auch nicht an verheißenden Zeichen. Er sah, wie namentlich in den Städten das Evangelium sich mächtig erhob, wie die Laien nicht selten in opferfreudigem Kampfe gegen eine widerstrebende Obrigkeit mit der römischen Überlieferung brachen, um Gottesdienst und Gemeindeleben nach der neuen Lehre umzugestalten. Soviel Fleischliches dabei mitspielen mochte, der Same des Evangeliums war doch ausgestreut und dem Reiche

Christi ein neues Ackerfeld aufgetan. Darum ließ es Luther an tröstendem Zuspruch und seelsorgerlichem Rat auch niemals fehlen, wo er irgend darum angegangen ward, und mit wie warmem Anteil er die Schicksale dieser jungen evangelischen Pflanzungen verfolgte, das lehren die zahlreichen Sendschreiben, die er namentlich in den Jahren 1522—25 ergehen ließ, an die Christen in Holland und Brabant, Livland, Worms, Eßlingen, Augsburg, Straßburg, Regensburg, Miltenberg, Altenburg, Zwickau, Mülhausen u. a. Das Wort handelte und warb in der Tat für sich selber, unbekümmert um die Feindschaft des Papsttums, des Kaisertums und der widerstrebenden Welt. Luthers Kirchenbegriff, der bisher im Kampfe mit dem römischen sich zu einer Schärfe und Klarheit entwickelt hatte wie sie nur im Bereiche des reinen Denkens erreichbar ist, erlebte während dieser gährungsreichen Jahre seine ersten praktischen Erprobungen, um aus einem Glaubensbesitz und einer Kampfformel ein Leitgedanke kirchlicher Neubildungen zu werden. Freilich führten ihn die höchst mannigfaltigen landschaftlichen Bedingungen, mit denen er sich nunmehr auseinanderzusetzen hatte, in Abwandlungen seiner Anwendungsmöglichkeiten hinein, durch die sein Wesensgehalt vielfach undeutlich geworden ist. Doch können heute nicht mehr über Luthers Kirchenbegriff selbst, sondern lediglich über sein Verhältnis zu den vorhandenen Rechtsbildungen, Obrigkeit, bürgerliche oder ländliche Gemeinde, Patronat, Pflegschaft, Inkorporation usw., die Meinungen geteilt sein. Die oben behandelten Streitfragen, ob die Gemeindekirche oder die Landeskirche dem reformatorischen Kirchenbegriff besser entsprechen, ergaben sich wesentlich auch aus den tatsächlichen Unklarheiten, wie sie durch die Verschiedenartigkeit der örtlichen Zustände damals erzeugt worden sind. Nur aus diesen Vermittelungen heraus, also auf dem Wege geschichtlicher Betrachtung, nicht aber schon aus der Untersuchung der theologischen Begriffe und ihrer Umwandlungen ist das Problem fruchtbar zu erfassen, wieweit der Glaubensidealist Luther zum protestantischen Kirchenvater oder

der Prophet zum „Realpolitiker“ geworden ist. Wer unsrer Darstellung gefolgt ist, wird von vornherein zu bestreiten geneigt sein, daß der Prophet und der Realpolitiker sich in diesem Manne hätten vertragen können. Wir wissen zwar, daß es an der Gabe der politischen Klugheit ihm keineswegs mangelte, aber wo es sich um die höchsten Fragen des Glaubens handelte, hat sich seine tiefe Ehrlichkeit noch immer stärker erwiesen, als seine Fähigkeit, sich den Zuständen klug und nachgiebig anzupassen. Sollte es gerade bei seiner Arbeit an dem Ausbau der evangelischen Kirche sich anders verhalten haben? Sollte er hier, wo es die irdischen Lebensformen der gläubigen Gemeinde galt, zu Herabstimmungen der höchsten Forderungen, zu gefälligen Zugeständnissen an den gemeinen Lauf der Dinge sich eher bereit gefunden haben, als in seinem Kampfe gegen das Papsttum? Die Stellung, die er gegenüber den zahlreichen Zusammenstößen zwischen Gemeinden, Priestern und Obrigkeiten in dieser stürmischen Zeit einnahm, spricht durchaus dagegen.

Er hat unter einer evangelischen Gemeinde niemals etwas anderes verstanden, als diejenigen, und seien es auch nur zwei oder drei an einem Ort, die Gottes Willen im Evangelium erkannt haben und unter allen Umständen bereit sind, nach diesem Willen zu handeln. Eine solche Gemeinde kann sich niemals mit einem lokalen Gemeindeverband decken, aber weil sie eben die Gemeinde Gottes darstellt, also nicht ihre, sondern Gottes Rechte verficht, nämlich die Herrschaft des Evangeliums über die Welt, so fällt ihr auch die Sorge für das Lehramt, die Bestellung von Dienern des Wortes und die Ordnung des Gottesdienstes zu. Und dies göttliche Recht bedeutet für alle menschlich verbrieften, geschichtlich erworbenen Rechte, die mit ihm in Widerspruch treten, grundsätzlich die Aufhebung. Nur grundsätzlich. Denn erhält die Gemeinde z. B. von einem Stift oder Kloster, dem ihre Kirche inkorporiert ist, einen evangelischen Prediger, so entspricht zwar diese Art der Berufung nicht dem apostolischen Gebrauch, aber man kann sie dulden, weil sie sachlich den Anspruch der Gemeinde auf Predigt

des Evangeliums erfüllt. Handelt aber das Stift oder Kloster diesem Anspruch entgegen, dann hat die Gemeinde die Pflicht, sich über die aus dem Inkorporationsverhältnis fließenden Rechte hinwegzusetzen, den falschen Predigern, die ihr aufgenötigt wurden, zu kündigen und an ihrer Stelle rechte Prediger zu setzen, denn die Pfründe war ja nicht gestiftet, Schaden, sondern Nutzen zu schaffen, und schafft ein Prediger Schaden, so ist die Pfründe nicht mehr sein. Freilich gilt das nur von solchen Pfründen, auf die die betreffende Gemeinde ein begründetes Anrecht nachweisen kann, nicht von denen, die sie sich widerrechtlich angeeignet hat, die also als Raub zu betrachten sind. Kann sie für den von ihr gewünschten Prediger keine Pfründe erlangen, so hat sie ihn auf ihre eigenen Kosten zu ernähren. Will aber die Obrigkeit „solchen ihren erwähleten und ernährten Pfarrherrn nicht leiden, so laß man ihn fliehen in eine andere Stadt und fliehe mit ihm, wer da will, wie Christus lehrt". Wenn die evangelische Gemeinde in ihrem Kampf für das Evangelium den Rat auf ihrer Seite hat, dann hat dieser als verordnete Obrigkeit in ihrem Namen zu handeln. Entzieht der Rat sich dieser Pflicht oder stellen sich sonstige Hindernisse ein, so ist die Hilfe des Landesherrn anzurufen, damit dem Evangelium sein Recht werde, das allen auf Grund des kanonischen Rechtes erworbenen Ansprüchen vorangeht. Denn die Inkorporationsverhältnisse beruhen nach Luthers Auffassung auf päpstlichen oder bischöflichen Rechtsakten, die kündbar sind, wo sie eine babylonische Gefangenschaft für das Evangelium bedeuten. Gegenüber dem Patronat, das auf einer wirklichen Leistung für eine bestimmte Ortsgemeinde (Bau und Bewidmung der Kirche) beruht, ist ein solches Verhalten allerdings nicht durchführbar, denn der Patron hat ja nicht der Ortsgemeinde etwas, was ihr ursprünglich zukam, genommen, was sie zurückfordern könnte, sondern er hat ihr etwas gegeben, ohne aber sein Eigentumsrecht daran aufzugeben; er hat also auch den Pfarrer zu setzen. Sagt dieser der evangelischen Gemeinde nicht zu, so bleibt nichts übrig, als beim Landesherrn vorstellig zu

werden und, wenn auch das ohne Folge bleibt, sich selber einen Prediger ihrer Wahl zu besorgen und für ihn aufzukommen. Die Pflicht der Stadtobrigkeit zum Schutz evangelischer Predigt gilt auch da, wo solche Predigt nur von einer kleinen Minderheit der Ortsgemeinde begehrt wird, ja selbst dort, wo ein einzelner Christ sich gedrungen fühlt, in einer vom Evangelium noch völlig unberührten politischen Gemeinde auf eigene Gefahr evangelische Mission zu treiben. Ist die Stadtobrigkeit ihres evangelischen Glaubens gewiß, dann hat sie die Messe abzuschaffen als eine öffentliche Gotteslästerung, im übrigen hat sie die Ordnung des Gottesdienstes ausschließlich dem Pfarrer zu überlassen.

In dem angedeuteten Zusammenhang ist Luthers hoffnungsvolles Eintreten für die evangelischen Reformen in der kursächsischen Stadt Leisnig besonders lehrreich. Dort hatte sich nicht etwa eine Anzahl von Leuten, sondern die ganze Pfarrgemeinde im Frühjahr 1522 für das Evangelium erklärt, unter Durchbrechung des dem Kloster Buch zustehenden Inkorporationsrechtes sich einen Pfarrer erwählt und über eine Gottesdienstordnung sowie eine Kastenordnung Beratungen gepflogen, an denen Luther brieflich und persönlich sich beteiligte, wiewohl er ihnen versicherte, daß sie, von Gottes Gnade selbst begabt, seiner geringen Hilfe eigentlich nicht bedürften. Aus dieser Äußerung geht hervor, daß Luther in der Leisniger Pfarrgemeinde zwar nicht, wie behauptet worden ist, eine Versammlung echter Christen, also die sichtbar gewordene Kirche nach apostolischem Vorbild, aber doch einen verheißungsvollen Anfang dazu erblickte, und dieser Überzeugung entsprach denn auch sein Wünschen und Hoffen, es möchten viele Ortsgemeinden diesem „guten Exempel christlichen Glaubens und Liebe" nachfolgen. Aus solchem Anlaß entstand um Ostern 1523 seine Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen", in der die uns bereits bekannten Forderungen, daß der bewußt christlichen Gemeinde das Reformationsrecht, der welt-

lichen Obrigkeit aber nur die christliche Hilfspflicht in Notstandsfällen zustehe, mit Berufung namentlich auf die paulinischen Briefe entwickelt werden. In dieselbe Zeit fällt das Schriftchen „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde", dessen Ratschläge gleichfalls an apostolische Zeugnisse anknüpfen, und etwas früher die Leisniger Kastenordnung, in der Vorschriften über die Verwaltung der kirchlichen Einnahmen und über deren Verwendung für Prediger, Küster, Gotteshaus, Schulen und die den Armen, Kranken, Waisen und Hilfsbedürftigen zugutekommende Liebestätigkeit der Gemeinde gegeben werden. In diesen Schriften haben wir die lehrreichsten Zeugnisse dafür, wie Luther sich das Sichtbarwerden der Kirche in evangelischen Kultus- und Liebesgemeinschaften vorstellte: von solchen Organisationen auf Grund der christlichen Freiheit und von ihrer wachsenden Ausbreitung erhoffte er den Sieg des Evangeliums über die Welt und die Zurückführung der falschen römischen Kirchengestalt zur Reinheit des apostolischen Urbildes. Noch deutlicher enthüllt sich Luthers Kirchenideal in der lateinischen Schrift an den Rat und die Gemeinde der Stadt Prag, erschienen im November des gleichen Jahres. Auch hier werden als der eigentliche Kern der Gemeinde die wahrhaft Gläubigen angesehen, die vom Worte Gottes, aber nicht von der römischen Überlieferung leben: ihnen fällt die Führung zu, wenn sie auch die Minderheit bilden, sie haben die Geistlichen zu wählen, und die übrigen haben diese Wahl anzuerkennen; auch durch Widerspruch sollen sie sich nicht verzagt machen lassen, denn das Heil der Kirche hat allezeit bei den Wenigen gelegen, auf ihr treues Beharren kommt alles an. Nach den gleichen Grundsätzen war einen Monat zuvor auch Johann Bugenhagen vom Rat, der Gemeinde und der Universität Wittenberg zum Pfarrer an der dortigen Stadtkirche gewählt worden, da das Stiftskapital sein Besetzungsrecht nicht in zweckmäßiger Weise ausgeübt hatte; seitdem behielten Gemeinde und Universität das Wahlrecht. Sind aber — so lautet Luthers Belehrung an die Prager — auf solche Weise in vielen Städten erst echte Bischöfe erwählt, dann können diese wiederum unter sich

einen oder mehrere erwählen, die ihnen den Liebesdienst der Visitation erweisen, und Böhmen könnte schießlich wieder einen aus der Wahl der Pfarrer hervorgegangenen Erzbischof bekommen, aber einen rechtmäßigen und evangelischen, d. h. nicht einen Herrscher, sondern einen Diener der Kirche. Welche Bedeutung dieser Schrift beizumessen ist, ergibt sich daraus, daß nicht nur Luther selbst den Paul Speratus zu einer deutschen Übersetzung veranlaßte, sondern daß noch drei andere deutsche Übersetzungen von ihr damals im Druck erschienen sind. In dem Vorwort des Speratus aber wird ausdrücklich betont, wenn dies Büchlein auch zunächst für die Böhmen geschrieben sei, so habe Luther darin doch zugleich allen Christen raten wollen, denn diese sind ja „alle Ein Ding in Christo, in Einem Geist, zu Einem Leib getauft", mögen sie „deutsch, böhmisch, welsch oder griechisch" sein; an solchen „auswendigen, leiblichen Gebärden" ist Gott nichts gelegen, wir müssen diese Unterschiede tragen und keinen nach unserer Weise und Gewöhnung zwingen wollen, nur in den Hauptstücken müssen alle christlichen Völker einig bleiben: „in dem Glauben samt seinen Früchten und Zeichen". Dieser Glaube ist aber — und darin liegt sein göttliches Recht über die Welt — nicht bloß ein subjektives Überzeugtsein von der Wahrheit des Evangeliums, sondern ein Aufgenommensein der Person in einen übersinnlichen heilsanstaltlichen Zusammenhang, der durch das Wort sich offenbart, die Seele ergreift und fort und fort neue Bekenner schaft.

Auch in Wittenberg, und hier erst recht, hatte Luther gehofft, ein christliches Gemeindeleben auf evangelischem Grunde sich entfalten zu sehen. Aber die überstürzten Neuerungen der Karlstadtschen Richtung, die während seiner Abwesenheit eingebrochen waren, hatten in ihm diese Hoffnungen wieder zunichte gemacht. Wir wissen, wie tief er die Tragik dieses Erlebnisses empfand. Hier hatte sich's erschreckend gezeigt, wie falsch es war, die bürgerliche Gemeinde ohne weiteres als eine autonom evangelische zu behandeln, wie leicht das zur Vergewaltigung aller durch eine fanatische Minderheit führte. Denn statt zunächst

nur die Anhänger des Evangeliums um eine schriftgemäße Ordnung des Gottesdienstes zu sammeln und es der Zeit zu überlassen, ob auch die Anhänger der alten Ordnung, die Gleichgültigen und Schwankenden sich für jene gewinnen ließen, war hier das erhoffte Ergebnis ungeduldig vorweggenommen worden, und eine doppelte Gefahr war infolgedessen eingetreten: einmal, daß die Gleichgültigen, die bisher schon den Gottesdienst nur als ein Stück äußerlicher Sitte betrachtet hatten, nicht etwa den innerlichen Ernst der evangelischen Auffassung erfassen lernten, sondern lediglich für eine neue kirchliche Sitte Partei nahmen, was ihnen durch den Wegfall der Beichte vor der Kommunion noch schmackhafter wurde, und dann, daß den Schwachen, die entweder vom Evangelium innerlich noch nicht berührt worden waren oder doch noch zu fest am Hergebrachten hingen, um zu den Neuerungen mit gutem Gewissen überzugehen, gar nicht Zeit gelassen wurde zu der eigenen inneren Entscheidung. Nachdem die christliche Freiheit und das Gebot der Liebe so mißachtet worden war, bedurfte es einer ganz besonderen seelsorgerlichen Sorgfalt, um unter schonender Wiederherstellung der abgetanen Bräuche die irregeführte Gemeinde auf den rechten Weg zurückzuleiten, damit der wahrhaft evangelische Geist, der sich nirgends erzwingen läßt, in ihr langsam heranreife. Auch hier sah Luther die Keimzelle der künftigen evangelischen Kirche in der Vereinigung der bewußt Gläubigen, die hungrig waren nach Wort und Sakrament, um ihrer Sündenvergebung und der Gottgefälligkeit ihres Wandels gewiß zu werden. Und da es ihm selbstverständlich war, daß der Gläubige auch das Verlangen habe, seinen Glauben zu bekennen, so kam er auf den Gedanken, daß die Kommunikanten, ähnlich wie in der alten Taufordnung, zuvor zu befragen seien, warum sie das Abendmahl begehrten, und was seine Bedeutung sei, auch solle niemand ohne Beichte zum Abendmahl kommen. Diese Einrichtung, deren früheste Spur in der Schrift „von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen" (April 1522) nachweisbar ist, kündigte er zum ersten Male an in der Gründonnerstagspredigt vom

2. April 1523, und hier fügte er hinzu, daß die Kommunikanten sich an einem besonderen Ort (im Chor um den Altar) sammeln sollten, damit um so leichter erkannt werde, ob Unwürdige sich dazu gefunden hätten. Freilich machte Luther kein Hehl daraus, daß man alsdann sehen werde, „wie wenige Christen sind und zum Sakrament gehen würden" auch schienen ihm die Verhältnisse in Wittenberg noch nicht reif für diesen Versuch. Aber schon im Dezember kam er in der „Formula Missae" und in einer gleichzeitigen Predigt auf diese Gedanken zurück, und zwar mit der Ergänzung, daß der Pfarrer auch zu prüfen habe, ob das Leben und die Sitten der Kommunikanten mit ihrem Bekenntnis wirklich in Einklang stünden, damit keine Heuchler sich ihnen beimischten. Die christliche Kultusgemeinschaft sollte ja auch Liebesgemeinschaft sein. Diese Forderung, die Luther immer wieder erhoben und im Hinblick auf die apostolischen Gemeinden namentlich in der Weihnachtspredigt des voraufgehenden Jahres beredt entwickelt hatte, enthielt die Verpflichtung, auch für die leibliche Wohlfahrt aller Brüder besorgt zu sein. Nun bestand zwar seit dem 24. Januar 1522 die Wittenberger Kastenordnung, der die sogenannte Beutelordnung voraufgegangen war; in ihnen war u. a. bestimmt, wie die einheitlich zu verwaltenden kirchlichen Einkünfte im Dienste der Armen- und Krankenpflege, der Liebestätigkeit überhaupt und der Sittenzucht zu verwenden seien. Aber obwohl diese Bestimmungen noch jahrelang in Kraft geblieben sind, ließ ihre Ausführung offenbar sehr viel zu wünschen, und Luther hatte über den Mangel an Opferfreudigkeit in seiner Gemeinde oft genug zu klagen. Eine wahrhaft christliche Gemeinde war sie in seinen Augen nicht. Es blieb nichts übrig, als unermüdlich das Evangelium predigen und darauf vertrauen, daß „unser Herr Gott Christen mache". Auch in Leisnig bewährte sich die evangelische Gesinnung nicht in dem erwarteten Maße, und das Jahr 1525 erschütterte vollends das Vertrauen auf die von unten her sich aufbauende Ausbreitung des Reiches Christi im deutschen Volke. Von diesen Voraussetzungen her ist die vielbesprochene

Auseinandersetzung in Luthers „Deutscher Messe“ (um Weihnachten 1525) zu würdigen. Er unterscheidet hier dreierlei Arten des Gottesdienstes. Die erste ist die lateinische zur Übung der Jugend, wie er sie selbst in der „Formula Missae“ in eine evangelische Ordnung zu fassen versucht hatte. Die zweite, deren Ordnung in dieser Schrift gegeben werden sollte, ist die deutsche für die ungelehrten Laien. Diese beiden Arten sollen öffentlich in den Kirchen vor allem Volke gehalten werden für den großen Haufen der Namen- und Scheinchristen, unter denen nur wenige wahrhaft Gläubige sind; sie sind anzusehen als „eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum“, also als Werbearbeit innerhalb einer gemischten Massengemeinde. Nun gibt es aber noch eine dritte Art des Gottesdienstes, die nicht so öffentlich unter allerlei Volk sich vollziehen müßte, sondern in der Stille des Hauses, geübt von denjenigen, die das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, gemeinsam beten, lesen, taufen, Sakrament empfangen und andere christliche Werke tun wollen. Diese müßten ihre Namen in ein Buch einzeichnen, die Unwürdigen aus ihrer Gemeinschaft durch den Kirchenbann ausschließen auf Grund von Matth. 18, 15 f. und einen gemeinen Kasten für die Zwecke der Liebestätigkeit gründen. Hier bedürfte es nicht vieler Worte, Gesänge und Zeremonien, sondern nur ganz einfacher schriftgemäßer Ordnungen, in denen alles „aufs Wort und Gebet und die Liebe“ gerichtet sein müßte, und eines kurzen Katechismus. „Aber“ — so fügt Luther bedeutsam hinzu — „ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine oder Versammlung ordnen oder anrichten, denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viele, die dazu dringen“. Bis ihrer mehr werden, soll es darum mit den beiden erstgenannten Arten des Gottesdienstes sein Bewenden haben.

Wenn man gemeint hat, Luther habe hier die Aussonderung einer „Gemeinde der Vollkommenen“ aus der christlichen Masse im Auge gehabt und sei damit in die Bahnen der Täufer vorübergehend hineingeraten, so ist das ein auf vorgefaßten Meinungen beruhendes

Mißverständnis gewesen, das bei genauerer Betrachtung der Quellen in nichts zerrinnt. Denn Luther ist von jenem täuferischen Gemeindeideal so weit entfernt, daß er nicht müde wird, das Umgekehrte immer wieder zu betonen: vollkommen und heilig ist niemand außer Christus. Der wahre Christ ist dies nicht dadurch, daß er frei von Sünden wäre, sondern dadurch, daß er seine Sünden tief und ernst fühlt und ihrer Vergebung im Glauben tröstlich gewiß wird. Er trachtet zwar danach, über seine Sündenschwäche Herr zu werden, aber er weiß, daß ihm die Heiligkeit unerreichbar bleibt. Und ferner bedeuten diese Christusgemeinden keine Absonderungen von der Volksgemeinde, vielmehr wird als selbstverständlich angenommen, daß ihre Mitglieder auch an deren Gottesdiensten regelmäßig teilnehmen; sie sollen nur den Grundstock bilden, von dem die Erziehung der Massenkirche zum bewußten Christentum ausgeht, um ihre Kreise immer weiter zu ziehen, nicht etwa im Sinne einer Gleichmachung der gottesdienstlichen Bräuche, sondern der Bekehrung des inneren Menschen. Luther war ängstlich darauf bedacht, daß man aus den von ihm empfohlenen Ordnungen des Gemeindelebens keinen Zwang mache und so in jene äußerliche Gesetzlichkeit wieder zurückgleite, an deren Bekämpfung er die ganze Kraft seiner reformatorischen Arbeit gesetzt hatte. Alles sollte aus der christlichen Freiheit, aus dem Schoße der Gemeinde selbst hervorgehen in sorglichem Anschluß an örtliche Sitte und Überlieferung, ohne kirchliche Gleichmacherei und Befehlen von oben her, in stillem Wachsen und Reifen, wie einst bei den apostolischen Gemeinden. Hieraus erklärt sich auch die nur scheinbar unfolgerichtige Haltung Luthers gegenüber der Homberger Kirchenordnung von 1526. In dieser war der Versuch gemacht, die von Luther zuletzt in der „Deutschen Messe" empfohlene Bildung christlicher Glaubens- und Liebesgemeinschaften in verfassungsrechtlichen Formen zu verwirklichen. Und eben diese Verknüpfung entgegengesetzter Größen erregte ihm Bedenken: er fürchtete, das Äußerliche könnte hier wieder wichtiger werden, als das Innerliche, das menschliche Recht

die ruhige Entwickelung dieser zarten Dinge fälschen. Und so fiel denn sein Gutachten ablehnend aus, „denn ich wohl weiß, habs auch wohl erfahren, daß, wenn Gesetze zu frühe vor den Brauch und Übung gestellt werden, sie selten wohl geraten." Gesetze gehören nicht an den Anfang, sondern an das Ende: sie können nicht Sitte schaffen, sondern nur gewordene Sitte festhalten und zur bewußten Forderung machen. In diesem Rat lag goldene Weisheit, nicht nur des Menschenkenners, sondern auch des frommen Herzens.

Es war ein schmerzlicher Verzicht Luthers, als er sich eingestehen mußte, daß er von den Menschen zu hoch gedacht, sie zu sehr nach seinen eigenen Wünschen beurteilt hatte. Jene bewußt christlichen Personalgemeinden nach apostolischem Vorbild ließen sich nicht verwirklichen, wiewohl die eschatologische Stimmung, die ihn nicht selten erfüllte, zu Sammlungen der echten Christen angesichts der Wiederkunft Christi auf das dringlichste hätte einladen müssen. Im Jahre 1527 hoffte er noch einmal, daß die Kirchenvisitation zu der Bildung solcher Gemeinden den Anstoß geben möchte, aber auch dies erwies sich als ein Irrtum. Auf das allgemeine Priestertum ließ sich eben eine sichtbare Gemeinschaft evangelischer Glaubensüberzeugung, Sittenzucht und Liebesübung schlechterdings nicht gründen, obwohl das Mönchtum der römischen Kirche — wie es ursprünglich gemeint war — ein entsprechendes Gegenbild in der evangelischen zu fordern schien: eine Vereinigung der wahren Christen zu einem brüderlichen Leben in und aus Gott (1. Kor. 14, 2. Kor. 9, Apostelgesch. 6, Matth. 18, 2). Es setzte dies aber bei jedem einzelnen ein Einstehen für sich selbst, einen Willen zur eigenen Verantwortung voraus, wie es den wenigsten gegeben ist. Die Massenkirche und die Freiwilligkeitskirche gewaltsam zusammenzuschmieden, war ebenso unmöglich, wie beide streng voneinander zu sondern: das erste würde zu unevangelischem Zwang, das zweite zu Sektentreiberei verführt haben. Also blieb kein anderer Rat übrig, als „wir lassen gehen, was da

gehet". Man mußte sich bescheiden, „in der öffentlichen theatrali concione, da Christen und Unchristen beieinander stehen und zuhören", da „das mehrer Teil steht und gaffet, daß sie auch etwas Neues sehen", das Evangelium zu predigen und es Gott anheimzustellen, wann er die christliche Kirche daraus hervorgehen lassen werde. Fortan gehörte Luthers Arbeit der Missionsgemeinde oder der „Volkskirche", wie wir heute sagen, wie aber Luther schon deshalb nicht sagen konnte, weil ihm die Massenkirche überhaupt nicht als Kirche galt, sondern lediglich als eine Kultus- und Lehrgemeinschaft der äußeren Christenheit, „denn Summa: wir stellen solche Ordnungen gar nicht um der willen, die bereits Christen sind, denn die bedürfen der Dinge keines . . . . ., aber um der willen muß man solche Ordnungen haben, die noch Christen sollen werden oder stärker werden. Gleichwie ein Christ der Taufe, des Worts und Sakraments nicht bedarf als ein Christ — denn er hats schon alles —, sondern als ein Sünder. Allermeist aber geschiehts um der Einfältigen und des jungen Volkes willen, welches soll und muß täglich in der Schrift und Gottes Wort geübt und erzogen werden, daß sie der Schrift gewohnt, geschickt und kundig werden, ihren Glauben zu vertreten, und andere mit der Zeit zu lehren und das Reich Christi helfen mehren. Um solcher willen muß man lesen, singen, predigen, schreiben und dichten, und wo es hülflich und förderlich dazu wäre, wollte ich lassen mit allen Glocken dazu läuten und mit allen Orgeln pfeifen und alles klingen lassen, was klingen kann." Durchaus irrig ist die Meinung, Luther habe sich mit der Volkskirche notbehelfsweise „abgefunden", nachdem er seine Hoffnung auf eine aus den Einzelgemeinden neu sich aufbauende Kirche begraben hätte. Denn einerseits hat er an dieser Hoffnung immer festgehalten, sie nur vorläufig als unerfüllbar zurückstellen müssen, und anderseits hatte die Volkskirche in seinen Gedanken von jeher ihren festen Platz gehabt: wer die echte christliche Kirche innerhalb der römisch-katholischen wiederherstellen wollte, für den war die Beibehaltung ihres umfassenden Rahmens

schlechthin selbstverständlich, weshalb Luther schon seit 1513 ein entschiedener Gegner alles Sektenwesens war.

Auch was in den Gemeinden des „großen Haufens" an Ordnungen aufgerichtet wird, hat natürlich aus der freien Bestimmung der vom heiligen Geist getragenen Jünger Christi hervorzugehen, denn die Kirchengewalt steht ja ausschließlich der gläubigen Gemeinde und dem von ihr erwählten Pfarrer zu. Wenn aber die Kirchengewalt ihre notwendigen Ordnungen nicht durchsetzen kann, wenn sie vollends bedroht wird und Not leiden muß, dann kann und soll sie das weltliche Schwert zu Hilfe rufen, also die Rechtsgewalt, die ihr selber nicht gegeben ist, sich leihen von der Obrigkeit. Hier greift die mehrfach erwähnte Lehre von dem Notepiskopat der weltlichen Obrigkeit ergänzend ein. Die Obrigkeit hat als solche, auch wenn sie türkisch oder heidnisch ist, von Gott das Schwert erhalten zur Wahrung des äußern Friedens, zum Schutze von Leib und Gut, über die Geister hat sie keine Gewalt. Auch die christliche Obrigkeit, die also ein „Mitglied des christlichen Körpers" ist, hat über die Geister keine Gewalt, weil diese allein von Gott regiert werden, aber es ist ihre Pflicht, zu sorgen, daß echtes christliches Gemeindeleben sich frei und ungehemmt entfalten kann, daß also das Wort Gottes rein und unverfälscht durch menschliche Zutaten gepredigt werde und wahre Christen erwecken möge. Sie hat nicht nur gegen falsche Lehre und falschen Gottesdienst, die der öffentlichen Gotteslästerung gleichzuachten sind und zu Aufruhr, Trennung und Bruch des Landfriedens führen können, einzuschreiten, sondern sie hat vor allem die Schutz- und Liebespflicht, die Aufrechterhaltung der rechten Lehre und des rechten Gottesdienstes mit allen Kräften zu fördern, sie hat der christlichen Gemeinschaft ihren weltlichen Arm zu leihen, damit diese vom falschen Lehramt befreit werde und das evangelische ungestört walten lassen könne. Das gesamte Handeln der Obrigkeit als des praecipuum membrum ecclesiae steht also unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: daß nämlich das kirchliche Lehramt von der rechten Lehre abgefallen

ist und der Kirche somit geholfen werden muß. Weil jeder Abfall aber Streit über die kirchlichen Ämter, Güter und ihre Verwendung zur Folge hat, so kann er auch nur durch obrigkeitliche Zwangsgewalt in Schranken gehalten werden. Die Obrigkeit maßt sich damit keineswegs das Kirchenregiment an, was ja gegen Gottes Wort wäre, sondern sie verhilft nur der Kirche dazu, sich selbst wieder richten und regieren zu können durch das Wort.

Diese grundlegende Anschauung Luthers von der kirchlichen Hilfspflicht der weltlichen Gewalt war nun zunächst auch bestimmend für das 1526 beginnende Visitationswerk, das der religiösen und kirchlichen Verwahrlosung den kursächsischen Gemeinden abzuhelfen bestimmt war. In den furchtbaren Wirren der voraufgegangenen Jahre waren nicht nur Einrichtungen des alten, römischen Kirchentums ins Wanken gekommen oder schon gestürzt, sondern auch diejenigen waren schwer bedroht, von denen der Fortschritt der evangelischen Bewegung wesentlich abhing: das Pfarramt, das Schulamt und der Gemeindegottesdienst, ganz zu schweigen von der Liebestätigkeit. Überall fehlten die unerläßlichen wirtschaftlichen Grundlagen des Seelsorgerberufs, die kirchlichen Einnahmequellen versiegten, und die Laien waren der Mehrzahl nach viel zu unkirchlich gesinnt, als daß diese großen Verluste durch freiwillige Spenden hätten gedeckt werden können. Schon im Juni 1524 hatte Herzog Johann Friedrich von Sachsen Luther gebeten, er möchte einmal durch Thüringen ziehen und die untauglichen Pfarrer mit Hilfe der Obrigkeit absetzen. Im Mai des nächsten Jahres war der Zwickauer Pfarrer Nikolaus Hausmann mit einem ausführlichen Visitationsplan an den Landesherrn herangetreten. Aber erst nach dem Bauernkriege wurde die Arbeit ernstlich angegriffen. Luther hielt zunächst für das wichtigste die Beschaffung der Mittel zur Unterhaltung der Pfarreien, sowie die Ausstoßung sowohl der dem Evangelium abgeneigten wie auch der untüchtigen Personen aus den Pfarrämtern, und zwar nach Möglichkeit unter angemessener Vergütung. Dann aber forderte er, daß, da von den Alten

wenig zu hoffen sei, die religiöse Erziehung der Jugend mit allen Kräften betrieben werden müsse: der Kurfürst solle alle Städte und Dörfer, die evangelische Prediger haben wollten, ohne sie aus dem Pfarrvermögen genügend besolden zu können, nötigen, nicht nur Predigtstühle, sondern auch Schulen zu unterhalten. 1526 begann die Visitation in den Ämtern Borna und Tenneberg, 1527 wurde sie fortgesetzt im sächsischen Kurkreis und in einer Anzahl von thüringischen Ämtern, 1528 wurde das ganze Land in sechs Visitationsbezirke geteilt, die nunmehr gleichzeitig von Luther, Melanchthon, Jonas, Spalatin u. a. bearbeitet werden sollten. Die kirchlichen Mißstände, die sich dabei herausstellten, waren erschreckend. An demselben Altar wurde z. B. das Abendmahl unter einer Gestalt, zu anderer Zeit unter beiden Gestalten gereicht; es gab Pfarrer, die in einer Kirche, etwa einem Patron zu Gefallen, die römische Messe hielten, in einer andern, der Gemeinde zu Gefallen, lutherischen Gottesdienst. Dabei waren viele über die Unterschiede zwischen Römisch und Lutherisch gänzlich im Unklaren, sahen etwa das Wesen des Protestantismus in der Abschaffung des Meßopfers, dem Laienkelch und der Priesterehe und trieben im übrigen das alte Wesen mit Seelenmessen, Wallfahrten u. dergl. ruhig weiter. Anderwärts hatten Karlstadtsche und täuferische Neigungen Fuß gefaßt, oder es lag der Gottesdienst völlig im Argen, krasse Unwissenheit in den Anfangsgründen der Christenlehre, stumpfe Gleichgültigkeit gegen alle religiösen Dinge und empörende Roheiten machten sich breit. Die adligen Herren hatten vielfach die Klöster und ihre Einkünfte als willkommene Beute behandelt, Adlige und Bürgerliche, Zünfte und Bruderschaften hatten ihre kirchlichen Stiftungen wieder an sich genommen. Die Bezüge der Pfarrer waren stark zusammengeschmolzen, da die geistlichen Handlungen, für die sie sonst eingegangen waren, nicht mehr begehrt wurden. Die Schulen litten an ähnlicher Not und waren verödet. Zahlreiche Geistliche lebten im Konkubinat, oder sie waren dem Trunke ergeben und betrieben aus Not nebenher ein Handwerk oder eine Schankwirtschaft. Der

sittliche Wandel im geistlichen wie in den Laienständen gab die schwersten Anstöße, und besonders hoffnungslos schien die Verwilderung im Bauernvolke. Wenn die junge evangelische Missionskirche das große Werk der religiös-sittlichen Volkserziehung mit Aussicht auf Erfolg auf sich nehmen sollte, so mußten ihr zunächst dafür die erforderlichen Organe geschaffen und die wirtschaftlichen Mittel bereitgestellt werden; beides war aber nur zu erreichen mit Hilfe der staatlichen Autorität, die ja durch den Speierer Reichsabschied von 1526 sich für ermächtigt hielt, in ihrem Lande das Reformationsrecht nach ihrem freien Ermessen auszuüben. Auch war das herrenlos gewordene Kirchengut im Lande nach Luthers nachdrücklich vertretener Überzeugung auf den Kurfürsten als Rechtsnachfolger übergegangen, mit ihm auch die „Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen, dem sich sonst niemand annimmt noch annehmen kann noch soll". Dabei war Luther peinlich darauf bedacht, daß keine Gemeinde zum Anschluß an das Evangelium gezwungen werden dürfe, daß vielmehr nur diejenigen, die ausdrücklich einen evangelischen Prediger begehrten, zur Unterhaltung eines solchen mitzuwirken verpflichtet sein sollten, anderenfalls hätte ja auch die Visitation nicht die erhoffte Frucht zeitigen können: Gründung einer Freiwilligkeitskirche innerhalb der Massenkirche. Nach wie vor blieb es Luthers Meinung, daß die Erneuerung des christlichen Lebens von unten her, aus dem Zusammenschluß der bewußt Evangelischen erfolgen müsse, wobei die Mitwirkung des landesherrlichen Notbischofs den Gemeinden nur bestimmte Aufgaben abzunehmen oder zu erleichtern habe, um für jene große Bewegung Raum und Freiheit zu schaffen. Aber es kam anders, als er es gewünscht hatte.

Im Juni 1527 wurden die Grundlinien des Unternehmens in der kurfürstlichen „Instruktion" gezogen, die Ausführung blieb freilich hinter den hier aufgestellten Forderungen vielfach notgedrungen zurück, und im September 1528 kam es zu wiederholtem Erlaß. Immerhin gelang für die Mehrzahl der Pfarreien eine leidliche Regelung des Einkommens, desgleichen

eine angemessene Verteilung der Pfarrsprengel und eine Reinigung des Pfarramtes von unwürdigen Elementen. Zum Zwecke der dauernden Aufsicht über Amtsführung und Wandel der Pfarrer wurde das Amt der „Superattendenten" geschaffen. In Melanchthons „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen" (März 1528) erging eine neue Kirchenordnung, und Luthers Katechismen von 1529 waren gleichfalls Früchte dieses Visitationswerkes. Luther hatte inzwischen, um der Zersplitterung zu steuern und eine feste kirchliche Sitte schaffen zu helfen, seine frühere Ansicht über die liturgische Selbständigkeit der Einzelgemeinden gemildert und es für wünschenswert erklärt, „wenn in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge." Vor allem aber war es für die evangelische Volkserziehung unerläßlich, mit der Messe, die mit dem Hauptartikel des reformatorischen Glaubens in Widerspruch stand, endlich in Sachsen reinen Tisch zu machen. Der Kurfürst erklärte, er werde Irrlehre in seinem Lande nicht dulden: papistische Pfarrer, die nicht evangelisch werden wollten, wurden mit Amtsentsetzung, Schwarmgeister mit Landesverweisung bedroht, „denn wiewohl unsere Meinung nicht ist, jemand zu verbinden, was er glauben und halten soll, so wollen wir doch zur Verhütung schädlichen Aufruhrs und anderer Unrichtigkeit keine Sekten noch Trennung in unsern Landen dulden." Auch das war mit Luthers Überzeugung noch in gutem Einklang: die Geister kann niemand zwingen, Gedanken sind zollfrei, in seinem Kämmerlein mag jeder Gott dienen, wie er will, aber öffentliche Irrlehre ist Gotteslästerung, also ein öffentliches Verbrechen, das zudem zu „Aufruhr und Rotterei" führen kann, darum von der Obrigkeit nicht zu dulden: an Einem Ort soll auch nur einerlei Predigt gehen. Luther erklärte, daß er in dieser Auffassung durch die Nürnberger bestärkt worden sei, die „mit diesem Grund ihre Mönche gestillet und die Klöster versperret" hätten. Also niemand sollte für seinen Glauben bestraft werden, sondern lediglich für das etwaige öffentliche Ärgernis und die Spaltung, deren er sich schuldig machte, weil

ein Land mit verschiedenen Glaubensbekenntnissen nach der damaligen Lage der Dinge eben nicht in Ordnung zu halten war. Dabei sollte es natürlich jedem, der sich dadurch in seinem Gewissen bedrückt fühlte, freistehen, auszuwandern, während von den im Lande Verbleibenden angenommen wurde, daß sie mit der herrschenden Kirchenordnung einverstanden seien. Das gleiche sollte für die protestantischen Minderheiten in römisch-katholischen Gebieten gelten. Daß das gegenüber der mittelalterlichen Behandlung der Ketzerei einen sehr erheblichen grundsätzlichen Fortschritt bedeutete, vermag nur konfessionelle Befangenheit zu bestreiten.

Nun führte aber die innere Logik der Dinge sehr bald zu Ergebnissen, mit denen Luther unmöglich zufrieden sein konnte.

Erst in diesen Jahren begannen die Grundzüge des künftigen Landeskirchentums deutlicher hervorzutreten. Es handelte sich, wie bemerkt, zunächst um die seelsorgerliche Organisation eines großen, weithin in geistlicher Verwahrlosung liegenden und vielfach von unevangelischen, also ketzerischen Anschauungen irregeleiteten Landes. Dieser schweren Not konnte bei der Ohnmacht der Parochialgemeinden nur dadurch abgeholfen werden, daß die geistlichen Führer und maßgebenden Lehrer die höchste Obrigkeit ersuchten, diejenigen Männer zu ernennen, die im Auftrag und Namen der christlichen Kirche die Visitation planmäßig durchführten, und zwar auch da, wo sie noch gar nicht verlangt wurde, oder wo man vom Evangelium noch nichts zu wissen schien. Damit aber ergab sich notwendigerweise ein Übergreifen oder doch ein Vorgreifen des obrigkeitlichen Handelns gegenüber den einzelnen Parochialgemeinden: die Grenze zwischen der kirchlichen Hilfspflicht und dem kirchlichen Befehlsrecht des Landesherren mußte in der Praxis unsicher werden, mochte man sie theoretisch auch noch so streng festhalten. Indem es der sächsische Kurfürst war, der im Auftrage der Kirche handelte, wurden die religiösen Angelegenheiten der Ortsgemeinden zugleich für solche seines Landes oder der kursächsischen Christenheit erklärt. Das verstärkte das Gewicht

des, wie wir wissen, längst vorhandenen Anspruchs der Fürsten, daß sie über die ihnen etwa zustehenden Patronatsrechte hinaus auch die Visitations- und Reformationsgewalt innerhalb ihres Landes besäßen. Luther hatte diesen Anspruch zunächst nicht anerkannt, wie oben gezeigt wurde: nicht die Obrigkeit als solche, sondern nur die bewußt evangelisch gesinnte sollte ihn erheben dürfen. Daß sie damit eine Liebespflicht erfüllte, die eigentlich Sache der Bischöfe gewesen wäre, kam in der Bezeichnung der Fürsten als Notbischöfe zum Ausdruck. Diese Bezeichnung wollte keineswegs besagen, das bischöfliche Regiment sei nunmehr in die Hände der Laienobrigkeiten übergegangen, sondern die höchste Schicht der Laienstände habe die Pflicht, der Kirche angesichts des Versagens der Bischöfe aus ihrer babylonischen Gefangenschaft zu helfen, und zwar auf Grund der ihr geliehenen Gaben, nämlich einerseits des richtig verstandenen Evangeliums, das ihr mit allen Christen zugleich gegeben sei, und anderseits der Schutz- und Strafgewalt, die nach Gottes Willen nur ihr, aber keinem andern Stande zukomme. In den ersten Jahren der Reformation hatte begreiflicherweise der weitaus stärkere Nachdruck auf der zweiten Gabe gelegen: die Kirchengewalt hatte ausschließlich als Sache des Lehramts gegolten, dem die christliche Obrigkeit nur ihren Arm zu leihen hatte, um die Kirche aus dem papistischen Verderben herauszuführen und der Verkündigung des Evangeliums offene Bahn zu schaffen. Und diese Auffassung behauptete sich auch weiterhin. Aber hatte nicht gerade die kursächsische Obrigkeit ihre Treue gegenüber dem Evangelium, die innere Festigkeit ihres Christenstandes inzwischen vorbildlich bewährt, insbesondere seitdem Johann der Beständige die Sache des Evangeliums zu der seinigen gemacht hatte? Diesen Fürsten brauchte Luther nicht mehr bloß als einen gläubigen anzusprechen mit dem stillen Vorbehalt, daß er so hoher Erwartung doch bei weitem noch nicht genüge, vielmehr war an seiner Bekennertreue und der Reinheit seines Wollens kein Zweifel möglich. Unbedenklich konnte ihm also anvertraut werden, worauf ohnedies die ganze

Entwickelung seit einem Jahrhundert hindrängte: die patriarchalische Reformationsgewalt über die kursächsische Christenheit, soweit die Ortsgemeinden sich unfähig erwiesen, sie selber in die Hand zu nehmen. Ohne weiteres fiel ihm natürlich die Visitation des weltlichen Regiments zu: wieweit die Ortsobrigkeiten und die fürstlichen Amtmänner ihren Pflichten gerecht würden. Aber auch ein Teil der geistlichen Visitation mußte ihm zugestanden werden: nicht bloß die Abstellung falschen Gottesdienstes und falscher Lehre, die Verhütung von Sekten und Zwietracht, sondern auch die Entfernung papistischer, schwarmgeistiger und solcher Geistlichen, die zwar rechte Lehre, aber kein würdiges Leben führten, weiterhin die Sorge für Gewinnung evangelischer Prediger unbeschadet des Wahlrechts der Gemeinden, der Befehl an die letzteren, entsprechende Mittel bereitzustellen, wo sie noch nicht oder noch nicht ausreichend vorhanden waren, sowie die oberste Aufsicht über die Verwaltung der kirchlichen Dotationen, Stiftungen und Abgaben, insbesondere die Einziehung der Kloster- und Stiftsgüter von Landes wegen, deren Erträge nach Abfindung der bisherigen Insassen oder der Stifterfamilien nicht mehr allein für Zwecke der Liebestätigkeit, sondern vor allem zur Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens verwendet werden sollten.

Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln von 1528 faßt seine Grundgedanken über evangelisches Kirchentum noch einmal mit vollendeter Klarheit zusammen. Die Kirchengewalt oder Schlüsselgewalt ist eine Sache des geordneten Lehramtes. Als solche hat sie keinen rechtlich verpflichtenden Charakter, sondern rechnet auf freiwilligen Gehorsam: „und wiewohl wir solches nicht als strenge Gebote können lassen ausgehen, auf daß wir nicht neue päpstliche Dekretales aufwerfen, sondern als eine Historie oder Geschichte, dazu als ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens, so hoffen wir doch, alle frommen, friedsamen Pfarrherren . . . . . werden solchen unsres Landesfürsten und gnädigsten Herrn Fleiß, dazu unsre Liebe und Wohlmeinen nicht undankbar noch stolz verachten, sondern sich

willigklich ohne Zwang nach der Liebe Art solcher Visitation unterwerfen", die widerstrebenden aber mögen sich „von uns wie die Spreu von der Tennen sondern". Erlassen ist die Kirchenordnung also nicht vom Kurfürsten, sondern von den geordneten Vertretern des Lehramts, aber der Kurfürst hat auf deren Ersuchen die Visitatoren ernannt und den weltlichen Schutz dieser Kirchenordnung übernommen, „denn obwohl Seiner Kurfürstlichen Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich erheben", d. h.: die Sektierer, die mutwillig gegen die Kirchenordnung sich auflehnen und „ohne guten Grund" eine andere aufrichten wollen, können um der Erhaltung des Landfriedens willen ausgewiesen werden. Mit andern Worten: wenn der Kurfürst die Visitatoren ernennt, so tut er das im Namen der kursächsischen Christenheit, also nicht als Landesherr, sondern als Mitglied der Kirche. Er ist lediglich der Arm dieser Kirche, nicht ihr Haupt, und seine Instruktion gilt nicht als Gesetz, sondern als ein Werk christlicher Liebespflicht, „bis daß Gott und der heilige Geist ein besseres durch sie oder durch uns ansähe." Das Amt der Visitatoren oder archiepiscopi ist demnach ein selbständiges Kirchenamt, das keine landesherrliche Gewalt, sondern lediglich bischöfliche Lehramts- und Visitationsgewalt zu vertreten hat, ebenso wie die Pfarrer und die Superattendenten. Wo es aber zur Aufrechterhaltung des Friedens der weltlichen Gewalt nicht entbehren kann, hat es den kurfürstlichen Amtmann des betreffenden Bezirkes anzurufen, der sich alsdann vom Landesherrn die entsprechenden Weisungen holt.

Damit schien die Gestaltung des Landeskirchenwesens, wie sie Luther für wünschenswert und erreichbar hielt, ihrer Verwirklichung endlich nahe gekommen: mit Hilfe der Obrigkeit war die evangelische Kirche nunmehr in die Lage gebracht, sich selber zu regieren im Namen Gottes und des Evangeliums, nicht aber irgendeiner menschlichen Gewalt. Wenn die Masse

der christlich Getauften, in der doch so viele unerzogene und unwürdige Glieder, Heuchler und Gottlose vorhanden waren, den Namen „evangelische Kirche" sich gleichfalls zugeeignet hat, so durfte sie das nach Luthers Meinung nur unter der Voraussetzung tun, daß sie jenen Namen als eine bestimmte Redefigur, die sog. Synekdoche verstand, wonach man das Ganze nennt, indem man bei der Benennung nur einen Teil im Auge hat. In Wahrheit kommt der Name Kirche ganz allein der Gemeinschaft der Gläubigen zu, die den lebendigen Kern der äußeren Christenheit und ihren Wert vor Gott darstellt. Die Ungläubigen gehören dagegen nur insofern zur Kirche, als sie Gegenstände der kirchlichen Mission sein und durch die Teilnahme an den göttlichen Gnadenmitteln für die Gemeinschaft der Gläubigen reif werden sollen. Es ist erzieherisch richtig, die Ungläubigen so zu behandeln, als seien sie schon Gläubige oder doch ernstlich auf dem Wege dazu, ähnlich wie Gott den Gläubigen für gerecht erklärt, obwohl er es tatsächlich noch nicht ist, sondern ein Sünder bleibt. Und da Luther die Hoffnung hatte fahren lassen müssen, für die Versammlungen der bewußt Evangelischen schon jetzt eine sichtbare Organisation in Personalgemeinden zu schaffen, so blieb ihm eben nichts übrig, als in der Form territorialer Missionsverbände oder Landeskirchen dem Evangelium einen Boden zu bereiten, aus dem jene sichtbaren Gemeinden der wahrhaftig Gläubigen mit der Zeit, wenn Gott es fügte, hervorgehen konnten. Jedenfalls schien unter den oben angegebenen Vorbehalten der Anschluß der kirchlichen Gliederung der Bevölkerung an die politische, wie sie etwa in dem Zusammenwirken der Geistlichen mit den Bezirksamtmännern zum Ausdruck kam, keine schwerwiegenden Bedenken gegen sich zu haben.

Aber inzwischen hatte sich schon eine andere Auffassung von den Aufgaben des Landeskirchentums befestigt, mit der Luther sich in jener Vorrede vergeblich auseinandersetzte: sie hatte sich in der kurfürstlichen Instruktion von 1527 kundgetan. In ihr hatte die vorreformatorische Anschauung, daß der Landesherr

nicht bloß für das äußerliche und leibliche, sondern auch für das geistliche Wohl seiner Untertanen väterlich zu sorgen habe, sich bereits zu Ansprüchen verdichtet, wie sie allerdings infolge der reichsgesetzlichen Abmachungen von 1526, namentlich aber unter dem Zwange der noch ungeklärten und ungefestigten, nach sicheren Normen und Vorschriften verlangenden kirchlichen Zustände einfach unausbleiblich waren: der Kurfürst ordnet die Visitation als Landesherr an, er betrachtet die geistlichen wie die weltlichen Visitatoren als seine Beamten, seinen Weisungen haben alle Gemeinden gutwillig zu folgen; wer anders lehrt und Gottesdienst hält, als der Kurfürst es billigt, hat das Land zu räumen, die Kirchenordnung aber schickt sich an, alle Zweige des kirchlichen Lebens, Verfassung, Kultus und Lehre zu erfassen und dem Verlangen nach Gleichförmigkeit in zeremoniellen und rechtlichen Fragen entgegenzukommen, um den Sieg der reinen Lehre überall mit Entschiedenheit durchzusetzen. Der Landesherr rückte allmählich in die Stelle ein, die die Bischöfe der römisch-katholischen Zeit innegehabt hatten, mochte ihm das auch nicht klar zum Bewußtsein kommen oder sogar von ihm bestritten werden. Demgegenüber hält Luthers Vorrede streng daran fest, daß die Visitation ausschließlich eine Angelegenheit der Kirche sei, in der der Kurfürst schlechterdings nichts zu befehlen, sondern nur als Notbischof eine vorübergehende Hilfe zu leisten habe. Jede Anerkennung eines landesherrlichen Kirchenregiments mußte ja wie ein Meltau auf jene Freiheit und Freiwilligkeit fallen, von der Luther trotz aller Enttäuschungen noch immer das Aufblühen der evangelischen Kirche erwartete. Wenn die Menschheit für seine Sehnsucht, daß die nur von Glauben und Liebe regierte Gemeinschaft der Gläubigen in sichtbare Erscheinung trete, noch nicht reif war, so kam das nach seiner Überzeugung eben daher, daß sie seit Jahrhunderten an eine durchaus verweltlichte, mit lauter relativen Maßstäben rechnende Kirche gewöhnt war, nicht nur durch die religiöse und sittliche, sondern vor allem auch durch ihre rechtliche Erziehung. Und vor solcher Verweltlichung hat

Luther auch sein evangelisches Kirchentum nicht zu bewahren vermocht, so heroisch er sich ihr entgegenzustemmen suchte.

Und die Entwickelung drängte unaufhaltsam weiter. Weder der Landesherr noch die Visitationskommissionen konnten auf die Dauer der Schwierigkeiten, die aus der geschilderten Neuordnung der Dinge fort und fort erwuchsen, Herr werden, wenn nicht besondere Behörden für die Bearbeitung aller kirchlichen Fragen geschaffen wurden.

Nun war es in der römischen Kirche altes Herkommen, daß zahlreiche weltliche Straffachen, auf die weltliche Strafen standen, auch der Gerichtsbarkeit der bischöflichen Konsistorien unterlagen, namentlich Ehesachen, Zehntsachen, die sogenannten delicta mixta u. a. m. Da nach reformatorischen Grundsätzen rechtliche Zwangsgewalt der Kirche nicht zustand, die Handhabung weltlicher Strafgewalt vielmehr mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stand und auch von den Bischöfen nur nach menschlichem Recht ausgeübt worden war, so mußten alle diese Sachen nunmehr den weltlichen Gerichten zugewiesen werden, nicht nur Mord, Totschlag, Körperverletzung und Mißhandlung, sondern auch solche Sachen, „die unter den Christen nicht zu dulden sind", wie leichtfertiges Schwören, Gotteslästerung, Völlerei, Ehebruch, Unzucht, Verletzung der Kindespflichten gegenüber den Eltern und alle Vergehen gegen die Kirchenzucht, soweit diese zugleich Störungen der öffentlichen Ordnung waren. Dabei sollten, im Gegensatz zu den früheren, geistlichen Gerichten, die Geldstrafen möglichst zurücktreten. Vor allem aber wurde Ernst gemacht mit dem Satze, daß „die Ehe ein äußerlich, weltlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und Hof", und so bestimmte die kursächsische Instruktion von 1527, daß die Rechtsprechung in Ehesachen dem jeweiligen Amtmann zuzufallen habe, der bei ihrer Verhandlung den Superattendenten, den Ortspfarrer und andere geeignete Gelehrte als Beisitzer zuziehen, aber als der alleinige Richter im landesherrlichen Auftrag angesehen werden solle. Nun stellte sich freilich bald heraus, daß die weltlichen Gerichte all diesen neuen Aufgaben einfach

nicht gewachsen waren. Die Kirchenzucht war ihnen ein völlig fremdes Gebiet, infolgedessen blieben selbst die stärksten Verletzungen einfach ungestraft, und „der gemeine Mann wurde täglich wilder und ungezogener". In Ehesachen aber fehlte ihnen sogar jede sichere Grundlage der Rechtsprechung, denn noch war ja die Frage ungeklärt, wieweit das kanonische Eherecht in Geltung bleiben dürfe, wieweit das von Luther gelehrte Eherecht für die Praxis ausreiche, wie man sich in den Fällen, wo beide sich widersprachen, zu verhalten habe usw. So wandten sich denn die Amtmänner in ihrer Ratlosigkeit um Rechtsbelehrung an den kurfürstlichen Hof, bei dem unerledigte Ehesachen aus dem ganzen Lande in Fülle zusammenströmten. Dieser Zustand war unhaltbar; die Juristen verlangten nach einem klar und deutlich gefaßten Zuchtrecht und Eherecht, auf dem sie sicher fußen konnten, wenn nicht ihre ganze Tätigkeit ebenso beschwerlich wie unfruchtbar bleiben sollte. Die Not der Überzeugungszustände machte sich immer dringender geltend. Sollte ihr gesteuert werden, so gab es dafür einen wirklich erfolgreichen Weg: nachdem die alten Rechtsordnungen der päpstlichen Zeit dahingefallen waren, mußten neue Rechtsordnungen notwendigerweise geschaffen werden. In diesem Zusammenhang gewannen vorzüglich gewisse Gedanken Melanchthons, denen wir im Verlauf unserer Darstellung bereits begegnet sind, ein entscheidendes Gewicht.

Melanchthon hatte von jeher alles getan, um mit den Vertretern des alten kirchlichen Systems zu einer friedlichen Verständigung zu gelangen, und dies um so mehr, als ihm — anders wie Luther — die Kirchenverfassung (politia ecclesiastica) schlechthin unentbehrlich schien: sie war ihm gleichsam das Rückgrat und der Panzer, kraft dessen die äußere Erscheinung der Kirche sich allein in dieser Welt aufrechtzuerhalten vermöchte. Darum wünschte er die bischöfliche Jurisdiktion, soweit sie mit dem Evangelium irgend vereinbar war, wiederhergestellt zu sehen, natürlich nur nach menschlichem Recht, also ohne religiöse Gehorsamspflicht, aber um der notwendigen

Ordnung willen mit jener weltlichen Gehorsamspflicht, die auch die bürgerliche Obrigkeit für sich in Anspruch nimmt. Auch Luther hatte ja den Bischöfen ihre weltliche Macht lassen wollen unter der Voraussetzung, daß sie der Predigt des Evangeliums freie Bahn gönnen — und an solchen Bischöfen fehlte es ja in der Tat nicht —, aber unerschütterlich bestand er auf der Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt, d. h. auf dem religiösen Anspruch, daß kein Bischof der Kirche ohne ihre Zustimmung auch nur das geringste auflegen dürfe, andernfalls habe die Kirche solche Tyrannei lediglich so zu tragen, wie eben der Fromme sein Kreuz trägt. So hatte er denn auch Melanchthon entgegengehalten, daß die Bischöfe, die dieser zurückwünschte, sich nicht damit begnügen würden, nach weltlichem Recht zu regieren, und dann wäre die unselige Mischung der beiden Gewalten, der die Reformation ein Ende gemacht, aufs neue eingeführt. Luther empfand auch hier ausschließlich religiös: er kämpfte für das köstliche Gut der christlichen Freiheit, und darum galten ihm so äußerliche Dinge, wie Verfassung, Recht und Polizei kaum des Aufhebens wert, solange sie nicht gegen jene grundlegende Forderung verstießen. Melanchthon wollte nicht minder eine unabhängige Kirche, aber er rechnete in weit höherem Grade mit der menschlichen Schwäche, als Luther, und so sah er denn ihre Freiheit für die Dauer nur gewährleistet nicht in den Individuen, sondern in den Zuständen: in Verfassungsformen und Gesetzen, denen zwar keine religiöse Verbindlichkeit zukommt, aber jener Gehorsam, den jede Rechtsordnung um ihres sozialen Zweckes willen zu fordern hat. Seit den unseligen Zeiten der Schwärmerei und des Bauernkrieges war seine höchste Sehnsucht der Friede, in dem ja allein die Bürgschaften fruchtbarer Kulturarbeit enthalten sind: er bedurfte fester Ordnungen, um die Wiederkehr solcher Stürme, die die Sache der Religion, der Bildung und der bürgerlichen Wohlfahrt in gleicher Weise gefährdeten, unmöglich zu machen. Mit diesen Gedanken ist Melanchthon der Vater des evangelischen Kirchenrechts geworden. Luther hat

dem Protestantismus die religiösen Grundlagen geschaffen, Melanchthon die verfassungskirchliche Gestalt, wobei die bereits bei Luther nachweisbaren kirchenrechtlichen Ansätze, die namentlich in seiner Lehre von der Berufung zum Predigtamt steckten, zwar weiterentwickelt und mit anderem Gedankenwerk umbaut wurden, aber ihren Zusammenhang mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum schließlich völlig einbüßten.

Die Visitation hatte gezeigt, daß das rohe, unwissende und zügellose Volk zu einer inneren Teilnahme am Evangelium erst mühsam erzogen werden mußte. Melanchthon hatte deshalb gefordert, daß die Prediger zunächst das Gesetz mit allen seinen Schreckniſſen in die Leute hineintreiben, sie zur Buße führen und ihnen dann erst die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben darreichen sollten, ein vom erzieherischen Standpunkt durchaus zweckmäßiger Vorschlag, der aber theoretisch allerdings anfechtbar war und darum zu dem an anderer Stelle darzulegenden Streit mit Johann Agrikola Anlaß gab. Aber Predigt und Schule reichten nicht aus, der Pöbel bedurfte stärkerer Erziehungsmittel: der Erziehung durch das Wort mußte Gericht und Polizei zur Seite treten. So ging denn Melanchthons Bestreben dahin, in der evangelischen Kirche gewisse Stücke der bischöflichen Gewalt römischen Stils zu erneuern: die geistliche Gerichtsbarkeit mit Rechts- und Strafgewalt in Zucht-, Ehe- und Lehrsachen. Auf diesem Wege schien es auch allein möglich, jene schwierigen Aufgaben zu bewältigen, denen die weltlichen Gerichte nicht gewachsen waren oder die sie mit unerträglicher Willkür behandelten. Das Ergebnis dieser Erwägungen war die Errichtung der Konsistorien.

Als im Mai 1537 der große Ausschuß der Landschaft zu Torgau bei dem Kurfürsten die Errichtung von vier Konsistorien beantragte, an die „alle ecclesiasticae causae, Predigtamt, Kirchen, Pfarrer, ihre Defension contra iniurias, ihr Wandel und Leben anlangend, und sonderlich auch die Ehesachen" verwiesen werden sollten, da wurde auf landesherrlichen Befehl von einer Anzahl Wittenberger Theologen und Juristen (Justus

Jonas, Cruciger, Bugenhagen, Melanchthon, Schurf und Pauli) ein 1538 erstattetes Gutachten eingefordert, das durchaus im Sinne jenes Antrags ausfiel: eine Kirche, der kein Rechtszwang zu Gebote steht, kann nicht Ordnung halten und gefährdet somit ihren eigenen Bestand. Weder die unständigen Visitationskommissionen noch die ständigen Superattendenten waren ja im Besitz einer unmittelbaren, nicht einmal einer geliehenen Gerichts- und Polizeigewalt, sondern sie mußten den kurfürstlichen Amtmann darum angehen. Ihnen eine solche zu übertragen, hätte nicht nur den Grundsätzen der Reformation allzu deutlich widersprochen, es hätte auch den Kirchenpolitikern schwerlich genügt, da diese nicht in der Zersplitterung, sondern nur in der Zusammenfassung den Erfolg der kirchlichen Erziehungsarbeit verbürgt fanden. So kam man auf den Gedanken einer mit weltlichen Zwangsmitteln auszustattenden geistlichen Behörde, die nicht nur über Pfarrer und Gemeinden die Aufsicht führen, sondern auch die Vergehen gegen die Kirchenzucht auf dem Rechtswege ahnden sollte, sei es durch den großen Bann (d. h. die Ausschließung von der Kirche mit den entsprechenden Folgen auch im bürgerlichen Leben), sei es durch Leibes-, Geld- oder Gefängnisstrafen. Da die Kirche von sich aus keinerlei rechtliche Zwangsgewalt besaß, so mußte ihr diese in dem bezeichneten Umfang von der weltlichen Obrigkeit verliehen werden, und demgemäß hatte an der Spitze der geforderten Kirchenbehörde ein Jurist mit theologischer Bildung zu stehen, der aus unmittelbarem Befehl des Landesherren die Jurisdiktion verwaltete.

So wurde denn im Februar 1539 ein aus zwei Theologen und zwei Juristen gebildetes Konsistorium, zunächst für den Wittenbergischen Kurkreis und den Kreis Torgau, errichtet, das drei Jahre später den Auftrag erhielt, zur endgültigen Abgrenzung seiner Befugnisse einen Verfassungsentwurf auszuarbeiten. In diesem Entwurf wurde das ältere Gutachten von 1538 zugrunde gelegt, aber auch ein Abschnitt „von der Visitation und Inquisition" hinzugefügt, der grundsätzlich an das alte bischöfliche Sendgerichtsverfahren anknüpfte. Allerdings war ja dies

Konsistorium als eine landesherrliche Behörde gedacht, und die Trennung von Rechtsprechung und Verwaltung hatte in den fürstlichen Territorien damals vielfach schon begonnen. Aber gerade auf dem kirchlichen Gebiet war sie dadurch sehr erschwert, daß nach der Überlieferung des kanonischen Rechts Rechtsprechung und Verwaltung untrennbar waren; in der Vereinigung beider bestand das Kirchenregiment. Und so lag mindestens den Juristen die Versuchung sehr nahe, auch die Konsistorien in diesem Sinne auszubauen und das landesherrliche Kirchenregiment, als dessen Organe sie wirken sollten, nach Analogie der alten bischöflichen Gewalt aufzufassen, als eine Verbindung also von Schlüsselgewalt und Zwangsgewalt, was den Grundsätzen der Reformation schnurstracks zuwiderlief. Und dieser Rückfall in die römisch-katholische Vermengung geistlicher und weltlicher Gewalt wurde dadurch keineswegs erträglicher, daß nunmehr evangelischen Juristen und Theologen die Handhabung der Kirchengewalt im Namen des Landesherren zufallen sollte. Diese Entwickelung war, wie hier wiederholt werden muß, nicht eine Folge der reformatorischen Lehre, sondern der gesellschaftlichen Zustände. Das mit katholischer ebensowenig wie mit evangelischer Anschauung vereinbare und doch allenthalben in Ansätzen längst vorhandene landesherrliche Kirchenregiment war, wie wir sahen, seit Generationen Gewohnheitsrecht. Indem Luther in der weltlichen Obrigkeit eine göttliche Ordnung und zugleich in den evangelischen Fürsten ein bevorzugtes Mitglied des christlichen Körpers sehen lehrte, hat er dies Gewohnheitsrecht, ohne es irgend zu wollen, durch religiöse Begründungen nur stärker befestigen helfen. Allerdings richtete er auch Schutzwehren dagegen auf: dies Recht der Fürsten findet seine Grenze an der christlichen Freiheit der Gemeinden, die evangelische Kirche regiert sich selbst, nicht nach menschlichem Recht, sondern nach Gottes Wort; auch der frömmste Fürst ist nur ein Glied der Kirche, aber nicht ihr Haupt, er kommt ihr nur mit seiner weltlichen Gewalt zu Hilfe, damit sie sich reformieren könne, auch die Visitation hatte ja wesentlich den

Zweck, der wahren Kirche mitten unter den Feinden zum Leben zu helfen. Und dennoch: was vermochte schließlich diese religiöse Lehre gegen die geschlossene Wucht der wirklichen Tatsachen? Die Grenze zwischen der kirchlichen Hilfspflicht und dem kirchlichen Befehlsrecht der Fürsten oder Stadtobrigkeiten war viel zu schmal, um gegen Versuchungen, sie zu überschreiten, geschützt zu sein. Und hatte nicht Luther selbst — wenn auch nicht subjektiv, so doch objektiv — sie schon verletzt, als er sich im Februar 1526 zu dem Grundsatz bekannte, es dürfe „an Einem Ort nur Einerlei Predigt gehen"? Wer durfte es vollends der kurfürstlichen Kanzlei zumuten, bei jeder kirchlichen Verfügung darüber nachzudenken, wo der Kurfürst als Landesherr und wo er nur als Glied der Kirche zu seinen christlichen Brüdern rede? Diese feinen Unterschiede waren um so weniger aufrechtzuerhalten, als eine entgegengesetzte Geschäftspraxis des landesherrlichen Kirchenregiments tatsächlich seit vielen Jahrzehnten sich gebildet hatte. Luther war sich auch ganz klar darüber, daß er mit seiner Lehre nicht ohne Schuld sei an dem Vordringen dieses landesherrlichen Kirchenregiments. Um so leidenschaftlicher kam er immer wieder auf das einzige Abwehrmittel gegenüber solchem unevangelischen Verhalten zurück: auf den Unterschied von geistlichem und weltlichem Regiment, den „einzubläuen" er niemals ermüdete. Hat doch hierin sein hartnäckiger Groll auf die Juristen seine stärkste Wurzel: „sie wollen in den Kirchen sein und die conscientias mit regieren, das wollen wir nicht leiden!" So war es denn selbstverständlich, daß Luther die Auffassung der Konsistorien als kirchlicher Gerichts- und Verwaltungsbehörden grundsätzlich bekämpfen mußte.

Ihm und dem Kanzler Brück war das Gutachten über den Verfassungsentwurf von 1538 vorbehalten worden. Es ist uns leider nicht erhalten, doch in welchem Sinne es ausgefallen sein mag, läßt sich ungefähr erschließen. Wir wissen, daß Luther den großen Bann als Ausstoßung aus der kirchlichen Gemeinschaft mit den entsprechenden bürgerlichen Folgen nicht anerkennen konnte, weil er einen der Kirche nicht zustehenden

Übergriff auf das weltliche Rechtsgebiet bedeutete. Der Bann sollte lediglich seelsorgerlichen Charakter haben. Darum entschied er sich für die Beibehaltung nur des kleinen Banns, d. h. der Ausschließung Unwürdiger vom Abendmahl und der Patenschaft. In demselben Monat, in dem jenes vorläufige Konsistorium für den Wittenbergischen Kurkreis errichtet wurde (Februar 1539), klärte er seine Gemeinde in einer eigenen Predigt über den Bann auf, der nicht, wie vor Zeiten von den bischöflichen Offizialen, sondern auf Grund von Matth. 18 und 1. Kor. 5 vom Pfarrer mitsamt der gläubigen Gemeinde zu handhaben sei. Und Luthers Standpunkt setzte sich durch: dem Konsistorium wurde nicht die Kirchenregierung und Kirchenaufsicht als solche übertragen, sondern wesentlich nur die Gerichtsbarkeit über Ehesachen, über Lebens- und Amtsführung der Geistlichen und über Verletzungen der Kirchenzucht durch Gemeindeglieder. Das Konsistorium sollte lediglich ein Kirchengericht darstellen, keine die Kirche regierende Behörde.

Daß dem Konsistorium die Ehesachen zufallen sollten, hatte deshalb Luthers freudigen Beifall, weil ihm und andern Wittenberger Theologen die Gutachten, die ihnen über diese schwierigen Fragen fort und fort abverlangt worden waren, die größte Not gemacht hatten. Er erblickte darin eine willkommene Entlastung der Visitatoren, deren geistliche Obliegenheiten durch weltliche Dinge nicht beeinträchtigt werden sollten. Aber damit war die Schwierigkeit noch nicht aus der Welt geschafft: nach welchem Eherecht gerichtet werden sollte, da das kanonische Recht nach Luthers Lehre keine Gültigkeit mehr hatte. Letzteres war allerdings nicht die Meinung der Juristen, und Luther hatte darüber schon längst mit seinem Wittenberger Kollegen und Freunde Schurf scharfe Auseinandersetzungen gehabt. Die Juristen vertraten den sehr begreiflichen Standpunkt, daß eine einfache Aufhebung des kanonischen Rechtes schlechthin unmöglich, weil von den verwirrendsten Folgen wäre; nur über solche seiner Bestimmungen, die mit der heiligen Schrift nachweislich unvereinbar seien, wollten sie mit sich reden

lassen. Zu den größten Mißständen hatten insbesondere die heimlichen Verlöbnisse Anlaß gegeben. Wenn zwei gegenseitig sich das Wort gaben, Mann und Frau sein zu wollen, so war das nach kirchlichem Recht als eine gültige Eheschließung anzusehen, auch wenn die Zustimmung der Eltern, die öffentliche Anzeige, ja sogar die kirchliche Einsegnung unterblieb. Wieviel Unsittlichkeit das zur Folge hatte, wenn etwa der eine Teil sein Wort brach, öffentlich eine andere Ehe einging oder daneben die heimliche Ehe fortsetzte, hatte die Visitation ergeben. Luther hatte seitdem in Wort und Schrift wiederholt gegen jene Auffassung geeifert. Nun stand gegen Ende d. J. 1543 beim Konsistorium ein Fall zur Verhandlung, in dem der Student Kaspar Beier die Gültigkeit einer ihm zugeschobenen Eheverpflichtung bestritt. Der Zufall wollte es, daß sich gerade damals ein Sohn Melanchthons ohne Wissen und Willen seiner Eltern verlobte, ja daß in Luthers eigener Verwandtschaft ein ähnlicher Fall sich zutrug. Auch ging die böse Rede, viele Eltern wollten ihre Söhne nicht mehr in Wittenberg studieren lassen, weil man ihnen dort Weiber an den Hals hänge. Alles das erregte Luthers Zorn gegen die vom kanonischen Recht anerkannten heimlichen Verlöbnisse aufs neue, und als nun vollends das Konsistorium im Fall Beier das heimliche Verlöbnis für rechtgültig erklärte, da stieg er auf die Kanzel und wetterte in zwei gewaltigen Predigten gegen das päpstliche Recht und die garstigen Juristen: das Urteil des Konsistoriums sei wider Gottes Wort, insbesondere wider das vierte Gebot, und darum null und nichtig: „wir müssen das Konsistorium zerreißen, denn wir wollen kurzum die Juristen und den Papst nicht drinnen haben. Die Juristen gehören nicht in ecclesiam samt ihren Prozessen, sonst bringen sie uns den Papst wieder herein.“ „Und da sie also fort werden fahren, so wollen wir sie aus der Kirche zum Teufel jagen, und sollen wissen, daß das Konsistorium nicht soll in ihrem Recht stehen, sondern es soll unter dem Pfarrherr sein.“

Melanchthon hatte jene scharfen Predigten Luthers sehr be-

dauert und andere mit ihm. Aber Luther war der stärkere: er unterstützte Beiers Berufung an den Kurfürsten, und dieser hob das Urteil des Konsistoriums auf. Der Kurfürst stand in der Beurteilung der heimlichen Verlöbnisse durchaus auf Luthers Seite, und die Juristen mußten in diesem Punkte schließlich nachgeben. Der ganze Streit aber hatte Luther so heftig erregt, daß er bekannte, er sei einer der härtesten seines Lebens gewesen, denn Männer, auf die er fest gebaut hatte, habe er dabei als Feinde des Evangeliums erkennen müssen. Nach Luthers Tode siegte dennoch die Auffassung der Kanonisten, daß eine vollzogene, wenn auch gegen den Willen der Eltern geschlossene Ehe gültig sei.

Inzwischen waren Melanchthon und der Kanzler Brück eifrig bemüht gewesen, die Errichtung der Konsistorien in dem von ihnen vertretenen Sinne durchzusetzen, und es wäre ihnen sicherlich schon jetzt gelungen, wenn nicht der Widerstand des Kurfürsten an Luther seinen festen Halt gehabt hätte. Aber als Luther starb, war niemand mehr da, der die Freiheit der Kirche vom menschlichen Recht und vom landesherrlichen Regiment mit solcher Wucht zu behaupten vermocht hätte, und so kam es denn, wie es kommen mußte: die längst vorbereitete Entwickelung des landesherrlichen Kirchenregiments, die durch Luthers mächtige Gegenwehr noch eine Zeitlang aufgehalten worden war, setzte ihren Weg fort; nicht das religiöse Kirchenideal Luthers, sondern das körperschaftliche Melanchthons hatte die nächste Zukunft für sich.

Um des Landfriedens willen durfte in jedem Territorium nur eine Lehre (die „reine Lehre") gelten, für die der Fürst nach bestem Wissen und Gewissen sich entschieden hatte. Aus dem Notepiskopat aber entwickelte sich seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, der für die protestantischen Gebiete das Kirchenregiment katholischer Bischöfe förmlich aufhob, ein geschichtlich erworbenes ius episcopale der Landesherren, d. h. die evangelischen Landesherren galten nunmehr als anerkannte Rechtsnachfolger der katholischen Bischöfe, sie sollten indes in

der Ausübung der Kirchengewalt an das Urteil des Konsistoriums grundsätzlich gebunden sein, um damit anzuerkennen, daß die eigentliche Kirchengewalt beim Lehrstande liege. Die letztere Einschränkung wurde wenigstens von den Theologen entschieden betont, in der Wirklichkeit konnte sie sich dagegen nur in den seltenen Fällen behaupten, wenn der Fürst, dem absolutistischen Grundzug der Zeit entgegen, seine Stellung nicht als die einer allmächtigen Willkür auffaßte. Der Zwang des Lebens erwies sich mächtiger als alle Theorie, und er zog die junge evangelische Kirche mehr und mehr in die gleichen Schicksale hinein, die den ganzen Aufbau der Gesellschaft im 16. Jahrhundert zu verändern begannen.

Die Reformation war die letzte große Volksbewegung gewesen, die Deutschland erlebt hatte. Sie war zu einer Zeit eingetreten, als noch alle Stände vom Fürsten bis hinab zum Bauern und Landfahrer trotz aller Klassenunterschiede doch in Denken und Fühlen noch eine wesentlich einheitliche Masse bildeten, dieselbe Sprache redeten, dieselben Lieder sangen, an denselben Erzählungen, dramatischen Spielen, Possen und Festlichkeiten Geschmack fanden, von demselben Grobianismus der Sitte regiert wurden, aber auch edleren seelischen Bedürfnissen in einer überraschend gleichartigen Weise aufgetan schienen und darum nicht nur von den äußerlich befreienden Wirkungen der Reformation, sondern auch von ihrem geistigen Schwung und ihrer, wenngleich mehr geahnten als begriffenen, religiösen Tiefe sich fortgerissen fühlten. Aber dieser Begeisterungsrausch hielt nicht stand, weil ein sicher erarbeiteter Besitz der reformatorischen Ideen bei der Mehrzahl fehlte, und jene Einheitlichkeit der geistigen und gemütlichen Haltung war nicht mehr stark genug, um eine volkstümliche, nationale und in sich selbständige evangelische Kirche hervorzubringen, wie sie unter andren Umständen aus Luthers Reformation sehr wohl hätte entstehen können. Die Bauern waren seit dem Revolutionsjahr für die heilige Sache der Reformation so gut wie verloren, sie sahen sich in eine drückende Abhängigkeit hineingestoßen, politisch

völlig entrechtet und schoben die Verantwortung dafür wesentlich auch den evangelischen Kirchenpolitikern zu; ihre Gesinnung wurde ausgesprochen unkirchlich, und der Pfarrer bekam ihre Feindschaft oft genug bitter zu spüren. In den Städten war die Freude über die Abwerfung des alten Kirchenwesens mit allen seinen Lasten größer, als die Opferwilligkeit für das Gedeihen des neuen, und so griffen auch hier Stimmungen kirchlicher Gleichgültigkeit um sich. Die adligen Kirchenpatrone spielten sich nur zu gern als kleine Tyrannen auf, ließen die Gemeinden ihre Macht mit Wonne spüren, spotteten der landesherrlichen Verordnungen und sahen mehr auf ihren eigenen Vorteil, als auf das Wohl der Kirche. Aber die größte Kluft, die die Gesellschaft spaltete, war doch eine Folge einerseits des Humanismus, der einen immer schärfer werdenden Schnitt zwischen den klassisch Gebildeten und den „Ungebildeten" zog, anderseits der fortschreitenden Umwandlung des verarmenden Grundadels in einen Hof- und Dienstadel, der in die engste Beziehung zur fürstlichen Verwaltung trat, nach französischem Vorgang sich eine neue Standessitte der Erziehung, des gesellschaftlichen Zeremoniells wie der gesamten Lebensführung schuf und seinen Abstand vom Bürgertum bei jeder Gelegenheit so nachdrücklich betonte, daß diesem nichts übrig blieb, als entweder sich in das Schicksal der „Kanaille" murrend zu fügen oder durch Trachten nach Adelsbriefen und adliger Lebenshaltung sowie durch geflissentliche Verachtung seiner eigentlichen Standesgenossen jenen Abstand nach Möglichkeit zu verringern. Wenn es auch bei den Theologen und Pfarrern ebensowenig an mannhaften Bekämpfern dieser Gesellschaftssünden mangelte, wie in andren Kreisen, so läßt sich doch der Kirche im ganzen der schwere Vorwurf nicht ersparen, daß sie aus Ehrfurcht vor den Mächtigen dieser Welt diese Zersetzung der alten Volkseinheit durch den Klassenegoismus mehr befördert, als gehemmt hat. Zum mindesten ließ sie es geschehen, daß auch in der kirchlichen Sitte der Kavalier vom „Pöbel" sich immer schärfer schied, und daß es schließlich keine kirchliche Handlung mehr gab, bei der der

Adel nicht seine Sondervorrechte in einer auf das kirchliche Herkommen schlechthin zerrüttend wirkenden Weise und oft mit fadenscheinigsten Begründungen durchzusetzen gewußt hätte. Diese Untergrabung der Einheitlichkeit und Heiligkeit kirchlicher Sitte, die auch auf die unteren Stände mit der Macht des schlechten Beispiels wirkte, hat schon im 16. Jahrhundert den Boden bereiten helfen, auf dem dann die „Aufklärung" mit ihren übelsten Begleiterscheinungen, Skepsis, Gemütskälte und Frivolität, auch in die kirchlichen Kreise eindringen konnte. Selbst der Pietismus hat jenes unsoziale Verhalten der höheren Stände nicht zu beseitigen vermocht, vielmehr durch Begünstigung der Privatgottesdienste vor den öffentlichen ihm sogar noch Vorschub geleistet. Alles das aber hat die evangelische Kirche nicht nur um ihre Volkstümlichkeit gebracht, sondern sie namentlich auch den höheren Ständen, die sie nach ihrer Pfeife tanzen ließen, verächtlich gemacht, so daß Spener mit Recht sagen konnte, die Hauptursache der Verödung der Kirche sei zu suchen in der Entrechtung der Gemeinden und in der bevorrechteten Stellung von Fürsten, Adel und Geistlichkeit. Und es läßt sich nicht verkennen, daß diese verhängnisvolle Entwickelung bereits in der Reformationszeit begonnen hat. Wenn auch die Grundlehre, daß die Kirche die zugleich unsichtbare und sichtbare Gemeinschaft der Wiedergeborenen ist, nicht in völlige Vergessenheit geriet, so hatte sich doch unter dem Einfluß der alten römisch-katholischen Gewöhnung bei der großen Masse ein Begriff der Kirche festgesetzt, der unter ihr eine von der Obrigkeit geleitete und selbst mit obrigkeitlichen Befugnissen ausgestattete Kultus- und Erziehungsanstalt zum Zwecke einer ohne Anwendung von Gewalt nicht durchführbaren Verchristlichung des Weltlebens verstand, wobei die Verchristlichung überdies noch als ein sehr vieldeutiges Ideal empfunden wurde, das bisweilen recht fragwürdige Bestrebungen decken mußte und deshalb von vielen nicht mehr ernst genommen werden konnte.

War das nun ein „Abfall" von den Grundgedanken der Reformation? Das könnte man nur behaupten, wenn man den

Nachweis erbracht hätte, daß dem „Abfall“ eine unbedingte Ergebenheit vorausgegangen oder daß die Menschen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts besser gewesen seien, als in der zweiten und späterhin. Die Sache liegt natürlich anders. Die großen Ideen des Protestantismus hatten das Schicksal noch aller großen Ideen zu teilen: sie fanden ein zu kleines Geschlecht. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß, wer sich die rechtliche Lage und den Kulturzustand der ostdeutschen Bauernschaften im 16. Jahrhundert vorzustellen imstande ist, gar nicht daran zweifeln kann, daß eine auf dem Gemeindeprinzip aufgebaute Kirche damals in diesen Gebieten eine bare Unmöglichkeit war, wie sich denn auch das Gemeindeprinzip tatsächlich nur in den fortgeschrittensten Bevölkerungen des europäischen Westens durchzusetzen vermochte, und zwar auch da nur mit Einschränkungen und in aristokratischer Fassung. Es war eben nicht in Luthers Belieben gestellt, ob er das Kirchenregiment in der Form einer monarchisch geleiteten Landeskirche oder autonomer Einzelgemeinden mit synodalem Zusammenschluß und erwählten Visitationskommissionen einführen wollte, sondern er fand die politische Organisation mit kirchenregimentlichen Befugnissen bereits vor, an die er sich anschließen mußte, wenn er nicht zu einer politisch-sozialen Umwälzung die Hand bieten wollte, die sein Werk wahrscheinlich verschlungen hätte. Aber mit der Anerkennung dieses Zwanges der geschichtlichen Lage ist doch nicht alles erklärt. Wer einmal die Einsicht gewonnen hat, daß das, was Luther unter christlicher Freiheit verstand, auch heute noch die Mehrzahl der Menschen etwas ganz Unfaßliches, wenn nicht gar Gefährliches dünkt, daß auch heute noch der evangelische Durchschnittschrist über alles, was Glauben heißt, im wesentlichen katholisch denkt und empfindet, der kann sich nicht mehr darüber wundern, daß die junge evangelische Volkskirche ohne starke Anleihen bei dem katholischen Vorbild ihren schweren Beruf sich nicht durchzuführen getraute. Nicht in großen Sprüngen, sondern nur Schritt um Schritt läßt die Gesellschaft sich weiterführen, und die Halben

und Kleingläubigen sind allzeit in der erdrückenden Mehrheit gegenüber den Ganzen und Starkgläubigen: sie verzagten an der Zukunft einer Kirche, die nur auf das Wort und den Bekennermut gegründet war, denn, sagten sie, „der gemeine Mann wird täglich wilder und ungezogener", er braucht also ein strammes Regiment, und darum muß die Kirchengewalt des Lehramtes ergänzt und gestützt werden durch die Zwangsgewalt der weltlichen Obrigkeit. Wiederum heißt es über das Ziel hinausgeschossen, wenn man das landesherrliche Kirchenregiment schlechthin ein Produkt des Kleinglaubens der Epigonen genannt hat, denn Luthers Lehre bot für eine führende Rolle der Obrigkeit in der Kirche wahrlich Anknüpfungen genug; dennoch aber bleibt es richtig, daß der Widerstand der stumpfen Welt hier stärker gewesen ist, als der Idealismus Luthers, daß nicht einmal die Geistlichkeit so viel Freiheit vertrug, als er ihr geben wollte. Auf einer andern geschichtlichen Stufe wiederholte sich derselbe Vorgang, der einst das Urchristentum in den Katholizismus hatte verwandeln helfen: die Schlüsselgewalt verwuchs mit dem ius ecclesiasticum. Und was damals die katholische Hierarchie emporgebracht hatte, das brachte jetzt die Theologen und die Juristen ins Kirchenregiment, um die Laien mehr und mehr zu entmündigen, die Lehre von der christlichen Freiheit und vom allgemeinen Priestertum langsam in den Winkel zu schieben und die Gemeinden zu Gegenständen des Kirchenregiments herabzudrücken. Immer wieder scheinen die religiösen Ideen des Christentums dem Gegendruck der Welt zu erliegen, immer wieder müssen Völker und Zeitalter an ihnen schuldig werden, damit diese Ideen, über deren Untauglichkeit für das irdische Leben die allzu Weltklugen so gern die Achsel zucken, ihre große geschichtliche Sendung fort und fort neu bewähren können: die stärksten Ankläger der Menschheit zu bleiben und zugleich ihre mächtigste Gewissensspornung. Über die Schwere der Verschuldung jenes Zeitalters aber, das die Kirche vom Dach her aufbauen wollte, statt sich um ihre Grundlegung am Volksboden zu bekümmern, hat die Ge-

schichte ihr Urteil gesprochen: in den Siegen der Gegenreformation.

Die Geschichte der Konsistorialverfassung braucht hier im einzelnen nicht verfolgt zu werden, auch ist sie noch nicht ausreichend durchforscht. In Mittel- und Norddeutschland waren die Konsistorien anfänglich wesentlich Kirchengerichte, und auch da, wo ihnen weitergehende Befugnisse übertragen wurden, wie etwa Prüfung und Ordination der Geistlichen, Aufsicht über die Kirchengüter und die Superintendenten, Bücherzensur u. dgl., deckten sie keineswegs den ganzen Umfang des landesherrlichen Kirchenregiments, neben ihnen bestanden vielmehr die außerordentlichen Visitationskommissionen weiter, und sehr viele kirchliche Sachen wurden unmittelbar durch die Hofkanzlei erledigt. Der Zentralisation der Kirchenregierung standen übrigens vielfach die Patronatsrechte im Wege und das oft höchst einflußreiche Amt der den kirchlichen Oberbehörden nicht unterstellten Hofprediger, deren Stellung an die der katholischen Beichtväter erinnerte und schon von einem Sebastian Franck recht scharf beleuchtet wurde. Für den weiteren Ausbau der deutschen Konsistorialverfassungen ist der 1553 errichtete württembergische Kirchenrat vorbildlich geworden, eine kollegiale juristisch-theologische Behörde, die aus den älteren Visitationskommissionen hervorging und das kirchliche Seitenstück zum herzoglichen Rat, der weltlichen Zentralbehörde, darstellte, sowie die erstgenannten Konsistorien das kirchliche Seitenstück zum weltlichen Kammer- oder Landgericht bedeuteten. Demzufolge befaßte sich der württembergische Kirchenrat nicht unmittelbar mit der geistlichen Gerichtsbarkeit, sondern lediglich mit der kirchlichen Verwaltung und Aufsicht. Unter dem Einfluß dieses Vorbildes sind z. B. in der kursächsischen Kirchenordnung von 1580 den Superintendenten die Generalsuperintendenten, den über diesen stehenden Konsistorien das Oberkonsistorium in Dresden vorgeordnet; das ganze Kirchenwesen wurde straffer zusammengefaßt und die Macht des Landesherrn stärker betont, so daß die alten Kirchengerichte mehr und mehr zu Organen

des gesamten Kirchenregimentes erweitert wurden. In Hessen, Waldeck, Pommern, Henneberg, Brieg, Liegnitz und anderwärts erhielt sich das Kirchenregiment der (von den Pfarrern gewählten) Superintendenten im älteren Sinne Luthers teilweise noch bis ins 17. Jahrhundert: bei ihnen lag die Vokation und Ordination der Pfarrer, die Visitation und die Kirchenzucht sowie die Einberufung der Pfarrsynoden. In Straßburg, Hessen und einigen schwäbischen Städten traten ihnen die Ältestenkollegien als Pfleger der Kirchenzucht und Bannordnung ergänzend zur Seite, was Luther als nachahmenswert empfahl, ohne daß es aber erhebliche Nachfolge gefunden hätte. So ergab sich eine Vereinigung von hierarchischem und presbyterialem Verfassungssystem. Schließlich siegte aber auch hier die Konsistorialverfassung über alle Ansätze kirchlicher Selbstverwaltung. Die Superintendenten wurden als landesherrliche Beamte der obersten Kirchenbehörde unterstellt, diese zog das Stellenbesetzungsrecht und den Kirchenbann an sich, die dem kanonischen Recht entsprechende Verbindung von Verwaltung und Rechtsprechung wurde zur vollendeten Tatsache, und dem Pfarramt blieb nur ein Teil der ehemaligen Lehrgewalt, nämlich Verkündigung des Worts und Sakramentsverwaltung, während für die Gemeinde höchstens hie und da ein verschwindender Anteil an der Vermögensverwaltung oder der Liebestätigkeit übrig blieb.

Erst mit dieser neuen Verfassungsordnung war die Trennung von der alten Kirche förmlich und unwiederbringlich vollzogen. Mochte das Nebeneinander zahlreicher evangelischer Landeskirchen auch gegenüber dem universalen Ideal der Reformation als armseliges Ergebnis erscheinen, so kam dies doch den Zeitgenossen insofern nicht deutlich zum Bewußtsein, als jede dieser Landeskirchen doch in ihrer Art einen einheitlichen christlichen Gesellschaftskörper bildete, wie einst das Reich. Die Kirche war dem Staat unterstellt, dafür wurde aber der Staat als ein christliches Gemeinwesen betrachtet, dessen höchster Zweck die Erhaltung der reinen Lehre war; dies kam auch darin zum Ausdruck, daß bei allen Landtagsabschieden die religiösen

Aufgaben an der ersten Stelle standen. Damit war die Verweltlichung der protestantischen Kirche entschieden. Ihren Höhepunkt erreichte diese, als seit dem Zeitalter der Aufklärung der Zusammenhang zwischen Kirchengewalt und Schlüsselgewalt wiederum vollends zerrissen und die Kirche nunmehr als ein staatlich privilegierter Verein behandelt wurde, der zwar geistliche Zwecke verfolgte, aber mittels einer durchaus weltlichen Organisation, und der, an den Idealen der Reformation gemessen, des Namens Kirche überhaupt nicht mehr würdig war. Obwohl das geistliche Regiment unter diesen Umständen nur noch als ein unorganisches Anhängsel der Staatsgewalt angesehen werden konnte und lediglich das ius circa sacra handhaben sollte, blieb es dennoch in voller Kraft bestehen, ja selbst ein kirchlich ungläubiger Monarch, wie Friedrich der Große, wollte seine bischöflichen Rechte nicht preisgeben und machte auch sein ius in sacra unbedenklich geltend. So stark waren die Überlieferungen der Reformationszeit.

Man wird zugestehen müssen, daß der hier dargelegte Gang der Dinge unvermeidlich war. Die äußere Nötigung zur Entstehung evangelischer Territorialkirchen unter landesherrlicher Führung lag in der Eigentümlichkeit der auf den absolutistischen Staatsgedanken zusteuernden politischen Zustände, innerhalb deren die Reformation ins Leben getreten war, die innere lag in der Unmöglichkeit, das strenge, überweltliche Kirchenideal Luthers anders in die Welt einzuführen, als indem es auf den Durchschnitt der Menschennatur eingerichtet wurde, weshalb man auch nach dem für solche Zwecke unvergleichlichen Organisationsmittel des Kirchenrechts greifen mußte. Eine Gemeinschaft, die lediglich auf Glaube und Liebe gegründet ist, würde — wenn sie überhaupt Bestand haben könnte — von ihren Gliedern in jedem Augenblick des Lebens ein Maß selbständigen Verantwortungsgefühls, selbständigen religiösen und sittlichen Urteilens, sichersten Taktempfindens verlangen, wie es auch ungewöhnliche seelische Begabungen nicht jederzeit zur Verfügung haben. Alles das vereinfacht sich durch den Bestand fester

Rechtsordnungen, in denen Befugnisse, Ansprüche und Pflichten für die Mehrzahl der erdenklichen Fälle schon objektiv geregelt sind, so daß einerseits die sittlich-religiösen Kräfte des Individuums weniger in die Irre gehen und für andere Aufgaben frei werden können, und anderseits die Würde und der erzieherische Zweck der Kirche gegenüber einer zuchtlosen Masse sich mit fordernder und strafender Strenge zu behaupten vermag. Melanchthon hätte sein Kirchenprogramm nicht so hartnäckig verteidigt, wenn er nicht von dem sittlichkeitschaffenden Charakter des Rechtes durchdrungen gewesen wäre. Und doch war seine Durchführung nicht möglich ohne jene empfindlichen Einbußen an den Grundgedanken der Reformation.

Nirgends tritt wohl lehrreicher, als an diesem Punkte, die Notwendigkeit einer soziologischen Würdigung der Reformation hervor, die über der individualistischen nur zu leicht vergessen zu werden pflegt. Es ist zwar eine unbestreitbare geschichtliche Tatsache, daß alle großen Propheten und Menschheitserzieher mit ihrem Rufe nach Buße und Bekehrung immer auf die Individuen abgezielt haben: sie wollten Persönlichkeiten schaffen nach ihrem Bilde. Und wo die Religion ihre höchste schöpferische Kraft bewährt hat, als die durch keine irdische Sättigung zu stillende göttliche Unruhe in den Ordnungen dieser Welt, da hat sie es durch gewaltige Individuen geleistet, deren bezwingende Frömmigkeit von Person zu Person ging. Dennoch hat die zweifelnde Frage nie verstummen wollen, ob die Menschen durch das Christentum wirklich besser geworden sind, ob nicht alle jene Propheten umsonst gearbeitet haben; und auch unser Luther hat mit dieser Frage in mancher dunkeln Stunde verzweifelnd gerungen. Man kann über sie in der Tat nur Herr werden, wenn man sich klar macht, daß neben dem Weg von Person zu Person noch ein anderer, den Bedürfnissen der Durchschnittsmenschheit ungleich entsprechenderer läuft: der Weg von Institutionen zu Personen. Mögen die Menschen als solche im Grunde ihres Wesens vielleicht auch zu allen Zeiten sich gleich bleiben, die Institutionen ändern sich; und alle

Fortschritte des Denkens und Könnens, alle Verfeinerungen des Gewissens, die durch große Einzelne erzielt wurden, werden in diesen Institutionen irgendwie gegenständlich: sie sind es, die die Menschen in ihre Zucht nehmen und auch da, wo die innerliche Reife fehlt, wenigstens ein äußeres Verhalten erzwingen, das eine solche vorauszusetzen scheint. Es kann auch nicht fehlen, daß diese Erziehung durch die Institutionen, die gewisse Triebe hemmt, andere begünstigt, mit der Zeit auslesend wirkt und schließlich bei nicht wenigen die den vorgeschriebenen Handlungen entsprechenden inneren Werte schafft. Das ist der tiefste Grund, warum das Christentum nicht bloß Religion geblieben ist, sondern auch Kirche werden mußte, und warum die Reformation gleichfalls, wenn sie sich in dieser unvollkommenen Welt behaupten wollte, sich nicht mit der unsichtbaren Kirche begnügen konnte. Aber Luthers Prophetennatur war in der individualistischen Behandlung der Religion allerdings größer und schöpferischer als in der soziologischen, in der er mit vorläufigen Kompromissen arbeitete. Darum wurde sein äußeres Kirchengebilde auch ein so mangelhaftes, aus der Not geborenes Werk, das die Schwächen seiner Zeit nirgends verleugnete und dauernd reformbedürftig blieb.

Mit der Gewöhnung an das landesherrliche Kirchenregiment gewann, wie gezeigt ist, die sichtbare, juristisch verfaßte Kirche für das Bewußtsein des Volkes eine so gesteigerte Eindruckskraft, daß die Lehren vom allgemeinen Priestertum und von der unsichtbaren Kirche mehr und mehr in den Hintergrund rückten. Und während Luther seine Anhänger gebeten hatte, sie möchten sich nicht „Lutherische", sondern einfach Christen nennen, kam für die Landeskirchen Augsburgischer Konfession, die sich als ecclesiae reformatae bezeichnet hatten, gegen Ende des 16. Jahrhunderts zur Unterscheidung von den „reformierten" Kirchen des Auslandes und der kalvinistischen Gebiete Deutschlands der Name „lutherische Kirche" in Übung. Dieser Name hatte auch offenbar sein gutes geschichtliches Recht, denn wie die Anfänge des landesherrlichen Kirchenregiments noch unter Luthers Augen

sich befestigt hatten, so lebten vor allem in dem Lehrgehalt jener Landeskirchen wesentliche reformatorische Gedanken Luthers nachweislich fort. Und dennoch griff der Name anderseits wieder zu hoch und führte irre, denn er verbreitete die verhängnisvolle und bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig verschwundene Meinung, als habe in diesen kümmerlichen, aus bestimmten Nöten der Zeit geborenen landeskirchlichen Gebilden das Wesentliche der Reformation sich verkörpert und ausgelebt. Darum war es — ganz abgesehen von den über den kirchlichen Rahmen weit hinausgreifenden Wirkungen der Reformation, von denen noch zu reden sein wird — sehr wertvoll, daß ihre kirchenbildende Kraft inzwischen noch einen andern Weg gefunden hatte, der ihren ursprünglichen Absichten besser gerecht zu werden versprach, als das Staatskirchentum.

Wir haben an früherer Stelle die Entstehung des Täufertums kennen gelernt. Die Wurzeln dieser vieldeutigen Bewegung reichten zwar tief ins Mittelalter zurück, hatten aber durch die Reformation eine ganz neue Triebkraft empfangen. Wie Luther und Erasmus, gingen auch die Führer des Täufertums auf die Erneuerung des Urchristentums und die Beseitigung seiner römisch-katholischen Entstellungen aus. Aber während Luther die Wiederherstellung des Urchristentums in der reinen Predigt des Evangeliums, im Paulinismus beschlossen fand, wollten sie — ähnlich wie Erasmus — mit den Forderungen der Bergpredigt Ernst machen, nur schrieben sie diesen nicht bloß umbildende Kraft im Bereich der Gesinnung zu, sondern erwarteten von ihnen auch die Regelungen des täglichen Lebens bis in seine äußeren Formen hinein. Hatte Luther die Religion auf die Innerlichkeit des Erlebens gegründet, so wurde diese von ihnen im Sinne des urchristlichen Enthusiasmus verstanden. Und hatte Luther das religiöse Erlebnis an die durch die übersinnliche Heilsanstalt vermittelte Wirkungskraft des göttlichen Wortes geknüpft, so galt ihnen die prophetische Erleuchtung als ein nicht ausschließlich durch das Schriftwort vermit-

telter Vorgang, weil sie die Einigkeit mit Gott vielmehr nach Art der Mystiker deuteten. Die Mystik aber ist überall die Lösung der Bedürfnisse des religiösen Subjekts aus ihrer anstaltskirchlichen Gebundenheit an objektive Heilstatsachen. So stellte sich das Christentum der Täufer einerseits als eine durch Kühnheit und Freiheit nicht selten verblüffende Vorausnahme des religiösen Subjektivismus der Neuzeit dar, anderseits als ein Zurückbleiben hinter der von den Reformatoren bereits erreichten Höhe. Denn diese haben das weltliche Kulturleben mit ihrer neuen Heilserkenntnis in dem Ideal einer christlichen Gesellschaft schöpferisch zusammengefaßt und damit den künftigen Geschlechtern eine Aufgabe von unendlichem Reichtum hinterlassen, die Täufer dagegen nagelten ihr christliches Lebensideal fest auf eine bestimmt umgrenzte Gruppe der urchristlichen Stimmungen, nämlich auf die enthusiastisch-eschatologische mit ihrer Weltfeindlichkeit und ihrer spröden Abneigung gegen Staat, Gesellschaft und Kultur. Sie wollten eine Gemeinde der Heiligen, der Wiedergeborenen und Vollkommenen sammeln, die nach den Geboten Jesu in jedem Augenblicke wirklich zu leben bereit ist, gleich dem Heiland willig ihr Kreuz trägt und Verfolgung leidet, der Welt mit ihrer Lust aus dem Wege geht und am staatlichen Leben keinerlei Anteil nimmt, denn der wahre Christ darf nach ihrer Überzeugung kein Schwert tragen und keinen Eid leisten, kein öffentliches Amt bekleiden und kein bürgerliches Gericht anerkennen, ja auch seine staatliche Steuerpflicht nur erfüllen nach dem Grundsatze, daß der Gerechte Unrecht leiden muß. Die unerläßlichen Zuchtmittel in dieser Gemeinde der Heiligen, auch die brüderliche Banngewalt, sind von ausschließlich seelsorgerlicher Art. Jede Gemeinde steht mit den anderen, wie einst in der urchristlichen Zeit, durch Wanderapostel, den Austausch von Sendschreiben und religiösen Liedern in Verbindung, jeder ist für den andern da, so daß niemand zu hungern oder zu betteln braucht, und die einzigen gottesdienstlichen Handlungen, die neben der biblischen Erbauung durch gewählte freiwillige Seelsorger erforderlich sind, sind die Spättaufe oder

Wiedertaufe zur Besiegelung der Wiedergeburt und der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft mit allen aus ihr folgenden Verpflichtungen sittlicher Würdigkeit, und das Brotbrechen als Gemeindefeier, womit sich die Teilnehmer unter Christi Kreuz stellen und für Leiden und Sterben brüderlich weihen. Von der Schweiz her, wo im Januar 1525 die erste Täufergemeinde gegründet wurde, verbreitete sich die Bewegung nach Österreich, Tirol, Mähren, in den oberdeutschen Städten und rheinabwärts bis nach Holland und Friesland, vereinzelt auch nach Hessen, Thüringen und Schlesien. Begabte, zum Teil hochgebildete Führer, wie Manz, Gerbel, Röubli, Blaurock, Hubmaier, Denck, Bünderlin, Hätzer, Hut und Huter, halfen ihr den Weg bereiten, aber die Volkstümlichkeit des Täufertums erklärt sich vor allem aus der religiösen Bekehrungskraft, die ihm eigen war, aus seinem Verzicht auf alles hierarchische Wesen und alle Kultusmagie, aus seiner schlichten laienchristlichen Haltung, seinem den ganzen Menschen anfassenden sittlichen Ernst der Lebensführung und seiner alle sozial Bedrückten hinreißenden schwärmerischen Erwartung des nahen Weltendes und der Wiederkunft Christi. Anfänglich hatten die Täufer Luther als ihren Bruder, ja als ihren Vater betrachtet, und seine oben dargelegten Versuche, Gemeinden wahrer Christen nach apostolischen Vorbildern zu schaffen, schienen sich ja in der Tat mit ihren Forderungen zu berühren. Während aber Luther diese Gedanken weise zurückstellte, weil die Menschen noch nicht reif dafür seien, vielmehr erst durch die Missionskirche, also durch die Organisation der äußeren Christenheit, für die Teilnahme an der heiligen Kirche erzogen werden müßten, hielten die Täufer an der äußeren Erscheinungsform der apostolischen Gemeinde mit dogmatischer Hartnäckigkeit fest und richteten damit eine neue Gesetzlichkeit auf, die mit der Grundlehre der Reformation von der christlichen Freiheit ebenso unvereinbar war wie mit ihrer Ablehnung der falschen, dinglichen Nachfolge Christi. Und je mehr nun Zwingli und Luther für das Zusammenwirken weltlicher und geistlicher Ordnung in der Volks-

kirche eintraten, um so entschiedener rückten diese Anhänger eines geschichtslosen, überweltlich gefaßten heiligen Reiches von ihnen ab, machten ihnen aus ihrer Anpassung an die sündige Welt den schwersten Vorwurf, schmähten sie als neugebackene Päpste, bezichtigten sie der Halbheit und Unwahrhaftigkeit, weil sie nicht nur die von Papst Nikolaus I. erfundene Kindertaufe, sondern auch andere römische Zeremonien stehen gelassen hätten, und erhoben die pharisäische Anklage, daß der vielgerühmte Glaube der Reformatoren die sittlichen Früchte nur allzusehr vermissen lasse, ja, daß die evangelischen Pfarrer, die selber nicht täten, was sie von andern verlangten, ihre Lehre nur vortrügen, weil sie dafür bezahlt würden. Unter dem Drucke einer Verfolgung, die am härtesten in den katholischen Gebieten einsetzte, weil man dort die Täufer für Anarchisten hielt und ihnen die Verantwortung für den Bauernkrieg aufbürdete, breitete sich diese enthusiastische Bewegung in der Stille immer weiter aus, geheiligt durch das Blut zahlloser Märtyrer. Kein Wunder, daß sie in den 30er Jahren unter der Führung des Kürschners Melchior Hoffmann einen krankhaft überreizten, zur Gewalttätigkeit neigenden Charakter annahm und in der Aufrichtung des Reiches der Heiligen zu Münster den rasendsten Ausbruch ihres Fanatismus erlebte, dem am 25. Juli 1535 durch die bischöflichen Truppen und ihre Verbündeten ein blutiges Ende bereitet wurde. Damit begann eine neue Zeit des Duldens und Unterliegens für das Täufertum, das teilweise dem chiliastischen Geiste noch treu blieb und bei demokratischen Erhebungen mitwirkte, im ganzen aber den alten Charakter stiller Ergebung und Weltabsonderung beibehielt. Nicht nur ganz Europa, sondern schließlich auch Amerika überzog es mit mannigfachen Gemeindebildungen, und sein chiliastisch-taboritischer Radikalismus flackerte in der englischen Revolution zum letzten Male auf. Seine viele Menschenalter überdauernde Anziehungskraft lag nicht nur begründet in seiner eigenartigen Mischung von religiöser Freiheit und Gleichheit, religiösem Individualismus und Mystizismus mit einer durch bestimmte asketische Lebenssitten von der Masse der

Weltmenschen sich abhebenden Gesetzlichkeit, sondern vor allem in der Entschiedenheit, mit der es die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum und das Ideal einer schlichten, innerlichen Laienreligion zu verwirklichen strebte. Auch Luther hielt ja grundsätzlich daran fest, daß die Kirchengewalt bei der Gemeinde der Gläubigen und ihrem geordneten Lehramt liege, aber da er in jener unruhigen und aufruhrlustigen Zeit kirchliche Reformen ohne Mitwirkung der christlichen Obrigkeit widerraten mußte und das Patronats- und Vogteirecht so gut wie nirgends den Gemeinden zustand, so war die Verstaatlichung der evangelischen Kirche für die Dauer eben nicht aufzuhalten, und die Täufer hatten trotz ihrer mittelalterlichen Befangenheiten nicht unrecht, sich demgegenüber als Vertreter des apostolischen und urreformatorischen Gemeindeideals zu betrachten; sie haben es zwar in ihrer notgedrungenen Zersplitterung zu einheitlichen Organisationen nicht zu bringen vermocht, aber doch für den Gedanken der Freikirche auf katholischem wie protestantischem Boden eine bedeutende Werbekraft eingesetzt und damit den großen Volkskirchen eine andere Lebensform des christlichen Geistes zur Seite gestellt, die nicht das Heil der Masse, sondern die Sammlung der echten Gotteskinder zu ihrem Ziele nahm, um damit eine Arbeit zu leisten, die die Wirksamkeit der Volkskirche zwar nicht zu ersetzen oder überflüssig zu machen, aber wohl zu ergänzen vermocht hätte, wenn die Täufergemeinden eben nicht durch die Pflege einer mönchmäßigen Gesetzlichkeit und bewußte Absonderung das Zusammenarbeiten mit jener in der Regel grundsätzlich abgelehnt hätten.

Von ungleich größerer geschichtlicher Bedeutung wurde darum die Ausprägung des Gemeindeideals im Gebiete des sogenannten reformierten Protestantismus. Schon bei den Reformversuchen Karlstadts trat die bürgerliche Gemeinde ohne weiteres als kirchliche auf und sprach sich beim Versagen der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten das Reformationsrecht zu. Schärfer lehrte Zwingli, daß die rechtlich organisierte Gemeinde als juristische Person Trägerin der Kirchengewalt sei, daß aber

Kirchengewalt und Schlüsselgewalt sich nicht decken, insofern dieser lediglich die Verkündigung des Wortes zustehe, jener aber seine Handhabung, d. h. Kirchenzucht und Kirchenregierung, die neben der Gerichtsbarkeit auch die Stellenbesetzungs- und die Banngewalt umfasse. Der begriffliche Gegensatz von Schlüsselgewalt oder Predigtamt und Kirchenregiment ist zuerst in der reformierten Kirche demnach klar erfaßt worden. Wenn Zwingli diese Gedanken noch nicht zu verwirklichen, die Kirchengewalt noch nicht in die Hand der Gemeinde als solcher zu legen wagte, sie vielmehr vorläufig dem Rat der Zweihundert übertrug und damit eine staatliche Theokratie begründete, hat dagegen Calvin die Selbstregierung der christlichen Gemeinde aufzurichten versucht. Er ging davon aus, daß Christus der Kirche eine bestimmte Verfassung vorgeschrieben habe, die sich in vier Kirchenämtern darstelle: in den Pastoren (für Predigt, Sakramentsverwaltung und Seelsorge), den Doktoren (für den Unterricht), den Ältesten (für die Kirchenzucht) und den Diakonen (für die Liebestätigkeit). Von diesen Ämtern sind die der Pastoren und der Ältesten die vornehmsten. Die Kirchengewalt liegt also allerdings bei der Gemeinde, wird aber von dieser ausgeübt durch von der Obrigkeit gewählte Organe, das Kollegium der Ältesten, das etwa so als die Kirchenvertretung anzusehen ist, wie der städtische Rat als die Bürgerschaftsvertretung. Demgemäß verwalten die Ältesten im Namen und Auftrag der Kirchengemeinde die Kirchenzucht, indem sie zusammen mit den Pastoren das Gericht der Kirche bilden, das Konsistorium. Das Konsistorium war von Calvin gedacht als eine geistliche Jurisdiktionsbehörde, die neben der bürgerlichen, vom Rat verwalteten Jurisdiktion einhergehen mußte, weil seine Auffassung der Kirchengewalt als einer rechtlich gearteten, der Kirchengemeinde als juristischer Person zustehenden Gewalt die Aufrichtung einer selbständigen, vom Staate durchaus unabhängigen Kirchenregierung notwendig forderte. Damit sollte dennoch nicht die Trennung von Staat und Kirche behauptet werden, sondern im Gegenteil die Einstellung der Staatsgewalt

in den Dienst der Kirche. Denn der Staat war für Calvin im Einklang mit der mittelalterlichen Lehre der ausführende Leib, in dem die Kirche als die handelnde Seele wohnt; auch er hat für die Ausbreitung des wahren Glaubens und die Vernichtung falscher Lehre zu wirken, und so bekennt sich auch Calvin trotz aller Vorbehalte zu dem Ideal der Theokratie, einer geistlich geleiteten Staatsgewalt, denn der reine Kultus und der Gehorsam gegenüber den göttlichen Ordnungen sind ja Rechte Gottes, die erzwungen werden müssen. Für die reformierten Bekenntnisse sind also die Kennzeichen der wahren Kirche nicht bloß Wort und Sakrament, sondern auch die rechte Kirchenzucht, und diese schließt das Vorhandensein einer bestimmten, von Gott geordneten Kirchenverfassung ein. Der Kampf um dieses Verfassungsideal entfaltete seine größte Kraft allerdings erst in solchen Ländern, in denen sich die Anhänger Calvins gegenüber einer andersgläubigen Obrigkeit zu verteidigen hatten und nun in der Form der Freikirche mit presbyterial-synodalem Aufbau die volle Trennung von dem gegnerischen Staat anstrebten, um in der Verwirklichung der civitas dei durch keinerlei fremde Eingriffe gehemmt zu sein.

Auch Luther hatte ja das Ideal einer christlichen Gesellschaft in der Seele getragen, deren Herzschlag durch die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen bestimmt sein sollte. Aber da es ihm nicht gelang, diese Gemeinde der Gläubigen aus dem Stande der Verborgenheit dauernd hervorzuziehen, vielmehr der rohe und gewalttätige „Herr Omnes“ das Feld behauptete, so ließ er es geschehen, daß Kirchenordnung und Sittenzucht in die Hände der weltlichen Obrigkeit übergingen bis auf bessere Zeiten. Nicht anders handelte Zwingli: auch er wollte eine Herrschaft der geistlichen Gemeinde aufrichten und endigte bei der Staatskirche. Wer neben den Persönlichkeitswerten des Evangeliums auch den Gedanken der Weltkirche behaupten wollte, konnte eben auf die Hilfe des Staates nicht Verzicht leisten. Dies konnte auch Calvin nicht. Aber er verstand die christliche Freiheit in ungleich heroischerem Sinne als das Recht auf

Herrschaft der Gläubigen über die Ungläubigen zu Gottes Ehre und als deren Durchfechtung mit allen geistlichen und weltlichen Mitteln: Widerstand und Abwehr, List und Gewalt, Ketzerverfolgung, Bürgerkampf und Religionskrieg. Indem er die sichtbare Kirche als eine rechtliche Gemeinschaft auffassen lehrte und ihre Rechtsordnung aus der Bibel ableitete, setzte er sich allerdings mit dem urchristlichen und dem Lutherischen Kirchengedanken in Widerspruch und folgte katholischer Überlieferung. Indem er aber anderseits die ganze kirchliche Rechtsordnung auf dem Felsen der heiligen Gemeinde aufbaute und ihr das Ziel setzte, die Gesamtheit der Getauften unter die Lebensgesetze der heiligen Gemeinde zu beugen, hat er den Einzelchristen trotz aller Bindung an kirchenamtliche Autoritäten doch in so hohem Maße auf religiöse Selbsterfahrung und Selbstverantwortlichkeit gestellt, zugleich mit sozialem Pflichtgefühl und sozialem Opfermut durchdrungen, daß er dem Geiste, aus dem die Reformation geboren war, eine ungleich kraftvollere Ausprägung zu schaffen vermochte, als sie dem Luthertum gelang. Das Bewußtsein, daß er berufen sei, die Reformation recht eigentlich zu vollenden, über die Halbheiten, Schwächen und Anpassungen der Lutheraner hinaus die wahrhaft „reformierte" Kirche darzustellen, gab denn auch dem Calvinismus die erobernde Kraft, mit der er in Frankreich, Holland, England und Amerika weithin sich ausbreitete und vermöge seiner aristokratisch-republikanischen Verfassung nicht nur als „Kirche unter dem Kreuz" ebenso sicher aufrecht stand wie als herrschende Kirche, sondern auch den Kampf mit der Gegenreformation erfolgreicher durchzuführen vermochte, als das Luthertum. Was für viele Tausende das Anziehende des Täufertums gewesen war, die innige Verbindung von Religion und einer den ganzen Menschen anfassenden Sittenzucht, das war auch hier zu finden, aber die Leidenskirche war zugleich in eine Kampfeskirche von erobernder Weltweite verwandelt, und das Dogma von der Erwählung, das immer stärker die calvinistische Frömmigkeit beherrschte, erfüllte den Einzelnen

mit einer unberechenbaren, zu außerordentlichen Leistungen entflammenden Kraft. Das Gemeindeprinzip der reformierten Kirche ist zweifellos dem Urchristentum, dem Katholizismus und dem Luthertum gegenüber etwas durchaus neues, und vollends die lediglich durch das Wort regierte Gemeinschaft der Gläubigen, wie sie Luther verstand, und die durch das Recht regierte körperschaftliche Gemeinde der Calvinisten scheinen auf den ersten Blick unvereinbare Gegensätze zu sein: dort die reine Anstaltskirche, hier schon die Richtung auf die Genossenschaftskirche. Dennoch ist eine Brücke zwischen beiden vorhanden. Auch der Calvinismus kennt den Unterschied zwischen dem Reich oder Volke Gottes (der von Christus regierten Kirche im eigentlichen Sinne) und der rechtlich organisierten äußeren Christenheit: die sichtbare, aus Einzelgemeinden bestehende Kirche ist ihm die von Gott geordnete Weltform des Christentums, eine Erziehungsanstalt mit dem Zweck, die Gemeinde der Heiligen herzustellen und die Verworfenen wenigstens zur äußerlichen Beugung unter die göttlichen Gebote zu zwingen. Daß die Volkskirche demnach nicht Zweck, sondern Mittel ist, daß ihre schöpferische Kraft und ihr Wert vor Gott bei denen liegt, die „mit rechtem Ernst Christen wollen sein" (bei den Erwählten), daß die „Kirche" nicht, wie im Katholizismus, das Reich Gottes selber darstellt, sondern nur dafür wirbt und es bauen hilft, das sind gemeinsame Grundüberzeugungen der beiden protestantischen Bekenntnisse oder vielmehr: es sind Gedanken, die Calvin unmittelbar und mittelbar von Luther übernommen hat, um ihnen allerdings eine eigenartige und ungleich wirksamere Anwendung zu schaffen. Denn während Luther das Heranwachsen der brüderlichen Liebesgemeinschaften dem stillen Walten der im Wort gegründeten christlichen Freiheit anheimstellen wollte und darum gegen menschliches Kirchenrecht und Kirchenregiment als notwendige Übel immer eine entschiedene Abneigung behielt, behauptete Calvin die göttliche Autorität des Kirchenrechtes, mit der die Herrschaft Christi über die Gemeinde sichtbar befestigt wurde. Das war das Geheimnis

seiner kirchenbildenden Kraft gegenüber der geduldig harrenden Passivität des Luthertums. Luthers Nachweis, daß das Kirchenrecht eine menschliche Schöpfung war, gab ihm in seinem Kampfe gegen die römische Rechtskirche die überlegene Stärke, beraubte ihn aber zugleich der Möglichkeit, seinen evangelischen Gemeinden eine dem Grundsatz der christlichen Freiheit entsprechende Weltförmigkeit des Daseins zu schaffen: sein zorniges Widerstreben gegen jede Vermengung geistlicher und weltlicher Gewalt, sein hartnäckiges Pochen auf die Unabhängigkeit der gläubigen Gemeinde hat eben darum die Auslieferung der evangelischen Kirche an den Staat nicht aufzuhalten vermocht.. Calvin erkannte, wie Melanchthon, daß eine Kirche ohne Kirchenrecht sich in dieser Welt nicht zu behaupten vermag, aber ihre Unabhängigkeit konnte ihr nur dadurch gewahrt werden, daß sie nicht dem menschlichen Kirchenrecht sich unterwarf, sondern göttliches aufrichtete: die aus der Bibel abgeleitete Autonomie der christlichen Gemeinde. Die Voraussetzung für eine solche Lösung des Problems war, daß eine evangelische Religionsgemeinschaft bereits bestand, daß es sich also nur noch darum handelte, ihr die Mittel zu schaffen, um ein unerschütterliches Bollwerk des Evangeliums im Kampfe gegen eine widerstrebende Welt zu werden. Luther war der Prophet des Protestantismus, der um 26 Jahre jüngere Calvin sein größter Organisator und Politiker, der Genf zur Hauptstadt und zur Missionswerkstatt des westeuropäischen Protestantismus machte. Die in der Natur des evangelischen Glaubens begründete Unabhängigkeit der Kirche, die Luther immer gefordert hatte, war hier verwirklicht, allerdings mit Mitteln, die dieser nicht billigen konnte, die aber den Weltbedürfnissen weit besser angepaßt waren, als es dem überweltlichen Kirchenbegriffe Luthers möglich war. Will man also diesen überweltlichen Kirchenbegriff Luthers mit seiner Gleichgültigkeit gegen äußere Organisationen schlechthin für den Kirchenbegriff des Protestantismus überhaupt erklären, so ist dies eine unzulässige Verallgemeinerung von Forderungen, die

in einer vorübergehenden geschichtlichen Lage begründet waren. Daß die Kirche frei werden müsse vom Kirchenrecht, um sich auf ihre religiöse Aufgabe zu besinnen, war Luthers Kampfruf gegen die Papstkirche, aber ein Zukunftsprogramm war es nicht, denn es hat die evangelische Kirche zwar vom Papsttum freigemacht, aber ihre eigene Freiheit nicht zu wahren vermocht; dies konnte vielmehr nur mit Hilfe fester Rechtsordnungen gelingen, deren Subjekt die Einzelgemeinde sein mußte. Hier setzte Calvins weltgeschichtliche Wirksamkeit ein, und damit war der Beweis erbracht, daß das Gemeindeprinzip, wenn es auch in Luthers Anschauungen keine zweifellose begriffliche Stütze hatte, doch in der Entwickelungslinie des Protestantismus notwendig enthalten war. Die ersten Verwirklichungsformen einer Idee pflegen nicht die vollkommensten zu sein. Und will man den Maßstab für das, was als protestantisch gelten darf, lediglich in der Zeit ihrer frühesten Lebensäußerungen suchen, so wird man nicht übersehen dürfen, daß auch da recht verschiedenartige Ansätze und Möglichkeiten zu unterscheiden sind. Denn der religiöse Individualismus der großen Einsamen, die von der Herdenfrömmigkeit des kirchlichen Gewohnheitschristentums sich verstimmt abwenden, kann an Luthers hoheitsvoller Berufung auf die unsichtbare Kirche sich ebenso aufrichten, wie der Pietismus und das Gemeinschaftschristentum sich als Erben seines heroischen Kampfes gegen das Kirchenrecht und seiner Bemühungen um apostolische Gemeindebildungen betrachten dürfen; die Freikirche kann bei ihm ebensogut ihre Anknüpfungen finden, wie die Staatskirche. Daß die Staatskirche siegte, war — wie schon bemerkt — nicht sowohl eine Folge der reformatorischen Lehre, als der tatsächlichen Zustände, denen lediglich eine Reihe protestantischer Lehrstücke als Hilfslinien eingeordnet wurden. Erst mit dem Gemeindeprinzip der Reformierten war eine Weltform der Kirche in der Tat gefunden, die dem Grundsatz der christlichen Freiheit nicht nur Raum gewährte, sondern ihn auch immer wieder neu erzeugen helfen konnte. Und es konnte für diese Aufgabe immer tauglicher

werden, je mehr es im Zeitalter der Aufklärung den theokratischen Charakter seiner calvinistischen Ausprägungen abstreifen lernte, den katholisierenden Standpunkt einer Überordnung der Kirchengewalt über die Staatsgewalt wieder aufgab und die kirchlichen Rechte der Laien über die von Calvin gezogenen Grenzen hinaus erweiterte. Je klarer Staat und Kirche in ihren Aufgaben sich schieden, um so freier und reiner konnte das religiöse Leben sich entfalten. Die an das Naturrecht anknüpfende Auffassung der Kirche als einer religiösen Genossenschaft hat dann die Anerkennung des Gemeindeprinzips als des den protestantischen Bedürfnissen entsprechendsten vollends herbeigeführt, wenn freilich auch der bekannte Satz Vinets, daß nicht die Kirche die Gläubigen macht, sondern die Gläubigen die Kirche machen, als eine irreführende Beschreibung des reformatorischen Kirchenbegriffs lutherischer wie calvinistischer Prägung bezeichnet werden muß, denn die unerläßliche Ergänzung des genossenschaftlichen Kirchenbegriffs ist auf evangelischem Boden allezeit der anstaltliche Kirchenbegriff, durch den sich der erworbene religiöse Besitz des Einzelnen mit dem ererbten Glaubensgut einer ehrwürdigen Vergangenheit und dem in Christus offenbarten göttlichen Gnadenwillen geheimnisvoll verknüpft weiß, so daß die Gemeinschaft des Glaubens nicht schlechthin als eine von den Persönlichkeiten geschaffene, sondern als eine überpersönliche, die Glaubenserlebnisse und Glaubenstaten aus sich hervorbringende Gegebenheit von unabsehlicher Dauer empfunden wird.

Die soeben hervorgehobene Bedeutung des reformierten Gemeindeprinzips für die Entwickelung der protestantischen Kirchenidee hat die Geschichte dadurch bestätigt, daß die presbyteriale und synodale Verfassungsform der reformierten Kirche im 19. Jahrhundert vom Niederrhein her auch in der lutherischen Staatskirche ihren Einzug gehalten hat und hier als eine späte Erfüllung reformatorischer Ideale begrüßt worden ist. Allerdings kam diese Verfassungsänderung, die der Gemeinde eine geordnete Mitwirkung an der Kirchenverwaltung

sichern wollte, auf einem merkwürdigen Umwege: im Zusammenhange mit dem Siege des konstitutionellen Gedankens in der Politik; immerhin sind die Fäden noch nachweisbar, mit denen auch dieser Gedanke an die Reformationsbewegung sich angesponnen hat. Wenn es übrigens feststeht, daß Religion und Kirche sich zwar niemals decken, aber ebensowenig einander entbehren können, so ist es heute nicht minder gewiß, daß der Protestantismus, sobald er kirchenbildend wirken will, dies in einer ihm wirklich wesensgemäßen Art nur auf Grund des Gemeindeprinzips tun kann, indem er die bürgerliche Gemeinde als christliche setzt, sie dem Ideal einer organisierten brüderlichen Liebesgemeinschaft entgegenzuführen sucht und aus dem Zellensystem der Einzelgemeinden von unten her die große kirchliche Gemeinschaft mit ihren umfassenden, lediglich der Ordnung dienenden Verwaltungsorganen sich aufbauen läßt. Denn der Quellpunkt der evangelischen Kirche ist und bleibt die unsichtbare Gemeinde der im Glauben Wiedergeborenen und deren Verlangen, nicht nur für die Gläubigen sichtbar zu werden und handelnd sich darzustellen, sondern auch die Ungläubigen und Unreifen für die Arbeit am Reiche Gottes zu gewinnen und für die Gemeinschaft der Erlösten reif zu machen. Das natürlich gegebene Wirkungsfeld solchen dienenden Handelns aber ist die bürgerliche Gemeinde, in die der Christ sich hineingestellt sieht, in der sein Leben Tag für Tag sich vollzieht. Und wenn seit der Aufklärungszeit der Begriff der Kirche als einer gottgestifteten, vom heiligen Geist erzeugten Anstalt durch den einer öffentlichen Korporation abgelöst worden ist, so ist von dieser Umwertung in der rechtlichen Behandlung der Kirche jedenfalls die grundlegende Überzeugung unberührt geblieben, daß innerhalb jeder nur denkbaren äußeren Verfassungsform der Kirche ihr Lebensgehalt, ihre schöpferische Kraft und ihre Zukunftshoffnung doch immer bei denen liegt, „die mit rechtem Ernst Christen wollen sein“ und den göttlichen Beruf in sich tragen, die bürgerliche Missionsgemeinde zu einer brüderlichen Liebesgemeinschaft emporzubilden oder die „Kirche“ erst wahrhaft Kirche in Luthers Sinne werden zu lassen.

Die weitaus verhängnisvollste Folge, die die Aufrichtung eines rechtlichen Kirchenregiments nach sich gezogen hat, ist zweifellos die Erneuerung der Ketzerverfolgung gewesen und die Ausbildung einer evangelischen Lehrgesetzgebung mit rechtlicher Verpflichtungskraft. Beides steht mit dem Wesen des ursprünglichen Christentums in ebenso unversöhnlichem Widerspruch wie mit dem des Protestantismus. Das ungewollte Zurücklenken der Reformation in Bahnen, die durch sie selbst bereits überwunden schienen, läßt sich an keinem Punkte lehrreicher darlegen, als an diesem.

Es gehört zu Luthers bedeutendsten Erkenntnissen, daß Ketzerei nicht mit Gewalt bekämpft werden, daß sie nur durch geistige Waffen, die Kraft des Wortes und die Mittel der Seelsorge, überwunden werden kann. Niemals — so lautete seine Überzeugung — ist es die Kirche gewesen, die die Ketzer verbrannte, sondern immer nur die Hierarchie mit Hilfe des weltlichen Armes, die dabei nicht im Namen Christi, sondern des Satans gehandelt hat. Nach Matth. 18,15 ff. ist die Bestreitung der Ketzerei lediglich Sache der christlichen Gemeinde, deren äußerstes Abwehrmittel, wenn alle brüderlichen Vorhaltungen und Rügen nichts gefruchtet haben, der Kirchenbann bleibt. Damit war der mittelalterliche Ketzerprozeß grundsätzlich verabschiedet, ja aus dem Schriftwort „es muß Ärgernis kommen" (Matth. 18,7) leitete Luther nicht nur die Unentbehrlichkeit der Ketzerei ab, die in Gottes Hand ein Werkzeug sei, um die Kirche vor der Schlaffheit zu bewahren und sie immer tiefer in das Evangelium hineinzuführen, er sprach sogar das große Wort aus: „es ist nie eine Ketzerei gewesen, die nicht auch etwas Wahres gesagt habe." Die Bekämpfung der Ketzerei mit dem weltlichen Schwert galt ihm darum als Kleinglaube. In der christlichen Kirche bedarf es keines strafrechtlichen Zwanges, „man lasse die Geister aufeinander platzen"; wenn sie nicht aus der Wahrheit sind, werden sie von selber dahinfallen. Aber so grenzenloses Vertrauen auf die Macht des Wortes erwies sich freilich auch hier als allzu hoch gespannter Idealismus, dem

das sichere Augenmaß für die Wirklichkeit abging. Denn es setzte voraus, daß jener fromme Glaube, in dem die umbildenden Kräfte des Evangeliums sich wirksam erweisen würden, aus jedem beliebigen Menschen gleichsam einen Doktor Luther erschaffen könne, und daß es nur eine, im Herzen sich als Wahrheit bezeugende Auffassung der heiligen Schrift gebe. Beide Voraussetzungen trogen: die Sache des Glaubens vermengte sich überall mit den mannigfachsten weltlichen Strebungen, und die Berufung auf die heilige Schrift zeitigte ein Wirrsal gegensätzlicher Meinungen. Die „Ketzerei" breitete sich mächtig aus, durch Schriftbeweise war sie nicht niederzuzwingen, und vollends das Täufertum schien mehr und mehr die Grundlagen der christlichen Gesellschaft zu bedrohen. Aber die Ketzergesetze des römischen Reichs, die einst gegen die Bekämpfer des trinitarischen Dogmas, gegen Manichäer und Donatisten erlassen worden waren, standen noch aufrecht; sie boten die Handhaben für die Mandate, mit denen Ferdinand von Österreich und Karl V. 1528 und 1529 gegen die Wiedertäufer vorgingen, und denen besondere landesherrliche Mandate sich anschlossen. Das Verbrechen der Ketzerei konnte durch Gefängnis, Gütereinziehung und Landesverweisung geahndet werden, immer entschiedener aber hatte sich die in der Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 beurkundete Anschauung durchgesetzt, daß Todesstrafe darauf stehen müsse, und zwar in der Form der öffentlichen Verbrennung. Mit diesen Ketzergesetzen und ihrer Anwendung durch die weltliche Obrigkeit, der man Gehorsam schuldig war, konnte sich Luther zunächst dadurch abfinden, daß er sich auf seine grundsätzliche Scheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt berief: soweit die „Ketzer" irriger Lehre huldigen, sind sie lediglich durch Disputationen und geistlichen Zuspruch zu überwinden; soweit sie aber der Obrigkeit nicht gehorchen wollen, ihr den Eid weigern u. dgl., sind sie nach den bestehenden Gesetzen als Aufrührer zu strafen. Nach dieser Richtschnur ist in der Tat vielfach verfahren und durch Veranlassung des Widerrufs mancher Ketzerprozeß verhütet worden, insbesondere

der Landgraf von Hessen hielt höchst rühmlich daran fest, daß für Glaubensirrungen niemand an Leib und Leben gestraft werden dürfe. Aber auch diese Scheidung der Ketzerbekämpfung in eine lehramtlich geistige und eine obrigkeitlich juristische nach dem jeweiligen Tatbestande erwies sich nicht als ausreichend, um das hartnäckige Übel zu dämpfen. Darum stellte Luther im Einklang mit der allezeit festgehaltenen mittelalterlichen Idee von dem christlichen Gesellschaftskörper den uns schon bekannten Satz auf, daß öffentlich verkündete Irrlehre der Gotteslästerung gleichzuachten sei und somit unter das von der weltlichen Obrigkeit auszuübende Zwangs- und Strafrecht falle, denn in der christlichen Gesellschaft dürfe nur einerlei Lehre gelten: die in der Schrift gegründete. Melanchthon betonte noch schärfer, daß nicht das christliche, wohl aber das natürliche Gesetz um der öffentlichen Ordnung willen den Schutz der christlichen Religion gegen ihre Untergrabungen fordere. Es war das keineswegs ein Wechsel der Überzeugungen, vielmehr eine zwingende Folge aus der Idee der christlichen Gesellschaftseinheit, die mit dem Besitz einer unbedingt verpflichtenden Wahrheit steht und fällt, aber eine Folge, die erst sichtbar werden konnte, nachdem man das Vertrauen auf die Selbstdurchsetzung dieser Wahrheit und die in der Ketzerei verborgene idealistische Unruhe des Wahrheitsuchers durch allzu entgegengesetzte Erfahrungen eingebüßt hatte: alles, was aus dem Ringen nach der Wahrheit stammte, hatte Duldung zu beanspruchen; was dagegen dem Unglauben entstammte oder die Religion nur als Schanddeckel für weltliche Neuerungssucht brauchen wollte, sollte als Unwahrheit und Beleidigung Gottes der schärfsten Abwehr gewärtig sein. Auf diese Weise mußte freilich der Ketzerbekämpfung der seelsorgerliche Charakter, der ohnedies eine nicht häufig anzutreffende Zartheit der Handhabung erheischte, mehr und mehr verloren gehen: aus einer inneren Angelegenheit der Gemeinde wurde sie zu einer harten öffentlichen Rechtsfrage, für die statt der Kirchenbußen die Bestimmungen des Strafgesetzbuches maßgebend wurden.

Nun war der Prüfstein aller Ketzerei von jeher das Apostolikum, auch „die zwölf Artikel" genannt. Das Apostolikum war ja, wie alle späteren Bekenntnisse der Kirche, auch aus Lehrkämpfen hervorgegangen: seine Voraussetzung war die Anfechtung, sein Zweck die Abgrenzung der wesentlichen Lehrstücke des Christentums gewesen. Als Rechtsgrundlage für Beurteilung strittiger Glaubensmeinungen war es somit viel geeigneter, als die heilige Schrift. Diesem Herkommen schloß sich jetzt auch Luther an, als er im März 1530 schrieb: „Wo etliche wollten lehren wider einen öffentlichen Artikel des Glaubens, der klärlich in der Schrift gegründet und in aller Welt geglaubt ist von der ganzen Christenheit gleich wie die, so man die Kinder lehret im Credo (als wo jemand lehren wollte, daß Christus nicht Gott sei, sondern ein schlichter Mensch und gleich wie ein anderer Prophet, wie die Türken und Wiedertäufer halten), die soll man auch nicht leiden, sondern als die öffentlichen Lästerer strafen"; desgleichen „die, so da lehren, Christus sei nicht für unsere Sünde gestorben, sondern ein jeglicher solle selbst dafür genugtun, denn das ist auch eine öffentliche Lästerung wider das Evangelium und wider den gemeinen Artikel, da wir im Glauben (d. h. im Apostolikum) also beten: ich glaube eine Vergebung der Sünden und an Jesum Christum, gestorben, auferstanden usw., item wer da lehret, daß der Toten Auferstehen und ewiges Leben oder Hölle nichts sei, und dgl." Damit war als Luthers Überzeugung klar ausgesprochen, daß, wer das Apostolikum anerkennt, als Mitglied der christlichen Kirche von Rechts wegen anzusehen ist, wer dagegen einen seiner Sätze leugnet, sich der Gotteslästerung schuldig macht. Nicht um des Evangeliums willen wollte er die offenkundigen Ketzer durch den Staat bestraft wissen — denn das Evangelium schützt sich selbst, besser als Menschen es vermögen —, sondern um des Landfriedens, des Gehorsams und der Ordnung willen; das trennte ihn grundsätzlich von den Anschauungen, auf denen die katholische Inquisition sich aufbaute: nicht im Namen der Kirche, sondern

der christlichen Gesellschaftsordnung ist die Ketzerbekämpfung Pflicht, und sie ist eine Sache der weltlichen Obrigkeit als des vornehmsten Gliedes der Kirche und der Hüterin des natürlichen Gesetzes zugleich. Übrigens bestand Luther auf der Forderung, daß es in keinem Falle unversucht bleibe, die Irrenden durch berufene Diener am Wort zu belehren und zum Widerruf zu bewegen; erst wenn dies fruchtlos bleibe, sei die Seele Gott zu befehlen und der Leib der weltlichen Strafe zu überliefern, die anderen zur Warnung und Abschreckung dienen solle. Auch sträubte er sich gegen die Anerkennung, daß Ketzerei der Todesstrafe würdig sei, weil ihn die Geschichte gelehrt hatte, wieviel unschuldiges Blut dadurch vergossen worden war. Jedenfalls sollte sie nur bei wirklichem Aufruhr in Kraft treten, während Lästerung des Apostolikums nur durch Landesverweisung gebüßt werden sollte. Aber durch Melanchthon ließ er sich schließlich dennoch überzeugen, daß Leugnung der Glaubenssätze „zu dieser Zeit und bei so viel Krisen höchst gefährlich sei“ und den offnen Widerstand gegen das von der Obrigkeit gesetzte Lehramt sowie die Grundlagen des christlichen Gesellschaftslebens zur Folge haben könne, und so unterschrieb er denn im Oktober 1531 in der Tat ein Gutachten der Wittenberger Theologen, das sich für die Todesstrafe entschied. Allerdings handelte es sich in diesem Falle um die Ketzerei von Wiedertäufern, also von Aufrührern gegen das geordnete geistliche Amt, die noch obenein „regna mundi zerstören wollten“. Aber die Grenze zwischen öffentlicher Häresie und Reizung zum Aufruhr war überhaupt eine viel zu ungewisse, um für strafrechtliche Entscheidungen klare Handhaben zu bieten, und wenn Luther die Hinrichtung eines Servet sicherlich nicht gebilligt hätte, von Melanchthon und den Schweizern wissen wir, daß sie ihr Beifall zollten.

Auch hier siegte also die Anschauung, daß eine lediglich auf Predigt und Seelsorge gegründete Kirche in dieser Welt sich nicht zu behaupten vermöge, daß sie gegen ihre Feinde vielmehr des starken Schutzes der weltlichen Macht, der Rechts-

und Polizeigewalt des Staates bedürfe, und die protestantischen Theologen, obenan Melanchthon, Urbanus Rhegius, Justus Menius, auch Brenz, bemühten sich, die Hinrichtung der Ketzer aus der Schrift und den Vätern zu rechtfertigen, wobei sie freilich genötigt waren, ausschließlich auf das Alte Testament, insbesondere 5. Mose 13, 6 ff. zurückzugreifen; auf Grund der jüdisch-theokratischen Gesetze ist ja dann später auch in Genf Servets Verurteilung zum Feuertode erfolgt (1553). Daß die Ketzergesetze des römischen Reiches auf diese Weise von den Führern des Protestantismus bestätigt wurden und ein neues Zeitalter der Ketzerverfolgungen anbrach, ist schon von einzelnen Zeitgenossen, vollends von den späteren Geschlechtern als eine Versündigung an den höchsten Gütern der Reformation vielfach empfunden worden. Das ist, wie wir gesehen haben, nicht einmal vom Standpunkt der reinen Logik des Gedankens aus zutreffend geurteilt, erscheint aber vollends einer sorgfältig abwägenden geschichtlichen Betrachtung in anderem Lichte. Die reißende Ausbreitung des täuferischen Sektenwesens bedeutete für die junge evangelische Kirche eine Notlage, über die sie nur mit verzweifelten Anstrengungen Herr zu werden vermochte. Es ist früher der Nachweis erbracht, daß Luthers Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum eine kulturgeschichtliche Tat ersten Ranges gewesen ist, weil sie allein das Lebensideal der evangelischen Frömmigkeit vor einem Zurückgleiten in mittelalterlich-katholische Bahnen zu retten vermochte. Und so gefährlich es war, in diesem Kampf der Geister das Recht und die Polizei zu Hilfe zu rufen, so unvermeidlich war es doch: was für die Sache der Reformation auf dem Spiele stand, war in der Tat solchen Opfers wert. Auch hier galt es, eine grenzenlose Verwirrung der Geister zu überwinden durch die Anerkennung bestimmter Institutionen als schlechthin unverletzlicher, selbst auf die Gefahr hin, daß wertvolles individuelles Leben dabei zu grunde ginge: „ob der Herrscher schon etwa mit einer Person zu geschwind führe, tut er dennoch recht, daß er den Sekten wehret". Diese unverletzlichen Institutionen

waren das geordnete Predigtamt gegenüber der zuchtlosen Willkür unberufener Laienprediger, die Heiligkeit des Sakraments in dem von Luther festgestellten Sinne und die „reine Lehre“ überhaupt: es galt, die christliche Gesellschaft zu schützen gegen das Eindringen eines tyrannischen, seelenfängerischen Regiments, als dessen Anstifter Luther schlechthin den Teufel bezeichnete. Vor allem aber sollten die Ankläger Luthers niemals übersehen, daß er grundsätzlich nicht zu der Erneuerung der katholischen Ketzerverfolgung die Hand geboten hat, denn er hielt auch hier an seiner Scheidung der beiden Gewalten unverbrüchlich fest: weil die weltliche Obrigkeit eine göttliche Ordnung mit eigenem Zweckinhalt ist, kann sie nicht mehr im mittelalterlichen Sinne die gehorsame Dienerin der organisierten Kirche sein, bekämpft die Ketzer vielmehr kraft ihres eigenen Zweckes, als berufene Hüterin der öffentlichen Ordnung auf dem Boden der christlichen Gesellschaft. Irrlehre als solche ist überhaupt kein Verbrechen — „ja, lieber Gott, wie bald ist es geschehen, daß einer irre wird und dem Teufel in Stricke fällt!“ —, sie wird es erst dadurch, daß sie eine öffentliche Bedrohung des Landfriedens zur Folge haben kann, und dann wird es zur Amtspflicht der weltlichen Obrigkeit, sie zu verbieten und zu strafen, andernfalls würde ja die Obrigkeit sich der Gotteslästerung mitschuldig machen und ihre Pflicht, die beiden Tafeln des Gesetzes aufrecht zu erhalten, gröblich verletzen. Nur konnte leider diese Überzeugung vor Grenzüberschreitungen und Mißverständnissen im einzelnen Falle nicht schützen, und die unsägliche Summe von Not und Elend, Vermögensentziehungen, Austreibungen, Einkerkerungen und bürgerlichen Vernichtungen, die im 16. und 17. Jahrhundert im Namen des reinen Glaubens in evangelischen wie in katholischen Gebieten unternommen wurden, erreichten schließlich eine so empörende Höhe, daß eine sehr begreifliche Kirchen- und Religionsfeindschaft weite Kreise der Gesellschaft ergriff.

Wenn sonach Luther mit seiner Verteidigung des evangelischen Lebensideals gegenüber der Rückständigkeit des durchschnittlichen

Schwärmertums und mit seiner Bestreitung der Überordnung der kirchlichen Gewalt über die Staatsgewalt sich sachlich für Gedanken einsetzte, denen die Zukunft gehörte, so sind doch die Mittel, zu denen er in seinem Kampfe gegen die Schwärmer griff, seiner Kirche gefährlich geworden. Daß er in dem oben geschilderten Streit um die Konsistorialverfassung das Eindringen weltlichen Rechts in die ursprünglich als reine Geistgemeinschaft gedachte Kirche nicht abzuwehren vermochte, war nicht zuletzt auch eine Folge seines Verhaltens gegenüber den Ketzern: er hatte um seine Kirche die Schutzmauer des Rechts gezogen, so war es denn auch nicht mehr zu verhüten, daß in der Kirche das Recht seinen Thron aufschlug. Hatte er doch schon sein Vorwort zu dem „Unterricht der Visitatoren" mit der Mahnung geschlossen, daß die Obrigkeit jeden, der sich der Visitation widersetzen würde, zur Rechenschaft ziehen müsse. Nun galt es, auch gegen jedes künftige Aufkommen falscher Lehre in der Kirche einen Damm aufzurichten: die Bekenntnisverpflichtung.

Wir haben früher verfolgt, wie Luthers Glaubensbegriff in der Auseinandersetzung mit Zwingli sich zunehmend verengt hat auf das Fürwahrhalten und Bekennen bestimmter dogmatischer Lehrstücke, und wir werden noch darauf zurückkommen müssen, daß diese Entwickelung mit innerer Notwendigkeit erfolgte, insofern sie nicht bloß in den soziologischen, sondern gerade auch in den individualistischen Grundantrieben der Lutherischen Reformation ihre Wurzeln hatte. Seit der Visitation von 1527 wurde von jedem, der für ein kirchliches Amt erwählt war, die Ablegung eines Examens verlangt, das zunächst vor den Superintendenten stattfand, seit 1535 aber an den kurfürstlichen Hof verlegt wurde, wodurch der bisherige kirchliche Lokalweiheakt sich mehr und mehr zu einem kirchenregimentlichen Akt erweiterte. Die Ordination, d. h. die ordnungsmäßige Berufung zum Pfarramt hatte bisher aus vier Stücken bestanden: auf die Prüfung der Würdigkeit des zu Wählenden und seine Wahl durch die praecipua membra der betreffenden Gemeinde war die öffentliche Bestätigung der ordnungsmäßig vollzogenen

Wahl in einem gottesdienstlichen Gemeindeakt unter Handauflegung gefolgt, und ihr hatte sich die kirchliche Fürbitte für den erwählten Seelsorger angeschlossen. Zwischen Prüfung und Wahl einerseits, feierlicher Einführung in die Gemeinde anderseits wurde seit 1535 die Ordination im engeren Sinne eingeschoben, d. h. die vor der Übernahme des ersten Amtes, also einmalig sich vollziehende Konfirmation des Gewählten durch den Vertreter des Kirchenregiments in der Hauptstadt des Landes, wodurch der Betreffende als ein von der Gesamtkirche berufener Diener am Wort gleichfalls in einem gottesdienstlichen Akt feierlich bestätigt wurde. Im Zusammenhang mit dieser Neuerung, durch die die Berufung zu einem kirchlichen Einzelamt und die Ordination sich voneinander schieden, bildete sich dann der Brauch aus, daß jemand ordiniert werden konnte, ohne bereits die Anwartschaft auf ein bestimmtes Amt zu haben. Das vorausgehende Examen nahm freilich erst seit der Melanchthonschen Examensordnung von 1552 einen einigermaßen wissenschaftlichen Charakter an, während der Notstand der ersten Jahrzehnte dazu zwang, manchen für das Predigtamt, mindestens auf dem Lande, zuzulassen, der keine gelehrte Bildung besaß. Um so mehr mußten die Prüfenden und Ordinierenden (also in Wittenberg Luther, Bugenhagen, Melanchthon, Jonas, Cruciger) auf die Festigkeit im Bekenntnis Wert legen. Deshalb wurde auch in dem Versprechen, das man den Ordinanden abnahm, die Treue gegenüber dem reinen Worte Gottes betont und etwa ein Menschenalter später die Verpflichtung auf das Bekenntnis der Kirche, nämlich die drei ökumenischen Symbole und die Augustana, hinzugefügt. Schon im Jahre 1533 aber wurde in den von Melanchthon entworfenen Statuten der theologischen Fakultät zu Wittenberg die Bekenntnisverpflichtung als Schutzwall gegen Lehrwillkür aufgerichtet, und in demselben Jahre wurde die gleiche Verpflichtung in den Eid aufgenommen, den die Promovenden der theologischen Fakultät zu leisten hatten. Verpflichtungen der Geistlichen auf die reine Lehre wurden dann in die immer zahlreicher entstehenden Kirchenordnungen aufgenommen.

Damit veränderte sich langsam der Amtscharakter der Geistlichen: sie waren nicht mehr die von einer Gemeinde erwählten Seelsorger, denen das jedem gläubigen Christen zustehende Amt kraft ihrer besonderen, gottgeliehenen Gaben anvertraut worden war, sondern sie waren kirchenregimentlich beauftragte, mit dem Recht der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ausgestattete Beamte, die über der Erhaltung der Rechtgläubigkeit zu wachen hatten und durch diesen ihren Amtscharakter nur zu leicht aus dienenden Brüdern ihrer Gemeinde zu deren Beherrschern werden konnten. Auch hier wirkte der Zwang der einmal geschaffenen Tatsachen weiter. Alle Christen sind nach Luther geborene Priester, aber darum noch keine Pfarrer, dies werden sie vielmehr erst als Inhaber eines öffentlichen Predigtamtes in einem ihnen anbefohlenen Kirchspiel; wenn nun die Täufer dies öffentliche ministerium verbi verwerfen und lehren, man könne heilig werden ohne Predigt und Kirchenamt, so ist das anzusehen als „eine Zerstörung der Kirchen und ein Aufruhr contra ecclesiasticum ordinem", den die Obrigkeit als Wächterin des zweiten Gebotes wie jeden anderen Aufruhr zu strafen hat. Entsprechend wurde auch die Lehrfreiheit der Universitäten, nicht bloß in der theologischen, sondern bald auch in der philosophischen Fakultät, eingeschränkt durch die Verpflichtung, das Evangelium nach der Richtschnur der Augsburgischen Konfession und der drei altkirchlichen Symbole auszulegen, was schon dem Königsberger Andreas Osiander Anlaß zu scharfen Angriffen gab und Sebastian Franck klagen ließ, der freie Christenmensch sei ausgeliefert worden an die „Schriftgelehrten". Die unausbleibliche Folge von alledem war, daß der lebendige persönliche Glaube immer mehr hinter der unpersönlichen Rechtsnorm des Bekenntnisses und einer umfängliche Bekenntnisschriften unbedenklich unterzeichnenden fides implicita verschwand, und daß anderseits der Eifer für Reinheit der Lehre und Wahrung der Kirchenzucht die seelsorgerlichen Eigenschaften und den christlichen Liebessinn zugunsten klerikaler Autoritätsansprüche zurücktreten ließ, was

durch den verhängnisvollen Doppelsinn des Wortes „Glaube“ teils Frommsein im Sinne des Evangeliums, teils Fürwahrhalten bestimmter Sätze im Sinne eines öffentlich-kirchlichen Verbandes) begünstigt wurde. So führte auch diese Entwickelung schließlich zur Unterwerfung der Gemeinden unter die Herrschaft des rechtlichen Kirchenregiments. Selbständiges Forschen in der Schrift brachte den Laien nur zu leicht in den Verdacht der Schwarmgeisterei oder der mangelnden Ehrfurcht vor der amtlichen Theologie seiner Landeskirche. Nicht nur die Wittenberger Studenten wurden wegen säumigen Kirchenbesuchs mit Karzer oder Relegation bestraft, die regelmäßige Teilnahme am lutherischen Gottesdienst und Abendmahl und der Gehorsam gegenüber der herrschenden Kirchenlehre sollte überhaupt als Untertanenpflicht schlechthin gelten, deren Verletzung der Gotteslästerung gleichzuachten sei. Damit wurde nicht nur ein unheilvolles Spionier- und Denunziantenwesen großgezogen, es wurde auch der religiösen Entmündigung der Laien und der geistlichen Herrschsucht Vorschub geleistet, und das alles in der wohlmeinenden Absicht, damit der heiligen Ordnung und der Ehre Gottes zu dienen. Die Institutionen waren wichtiger geworden, als die christliche Freiheit, weil die religiös-sittliche Erziehung der Individuen seit dem Einbruch des Schwärmertums eben eine viel dringlichere Aufgabe geworden war, als der Appell an das allgemeine Priestertum.

Was half es, daß Luther, der das Zweischneidige solcher kirchlichen Volkspädagogik schmerzlich empfand, immer wieder vor dem Rückfall in hierarchische Anmaßungen warnte, die Vorläufigkeit und Unverbindlichkeit aller kirchlichen Ordnungen betonte, Sache und Form, Zweck und Mittel entschieden auseinanderhielt! Er konnte doch nicht hindern, daß die Formen wichtiger wurden, als die Sachen, daß Mittel sich an die Stelle des Zweckes schoben und alte katholische Gewohnheiten auch in der evangelischen Kirche wieder mächtig wurden. Das Tragische seiner Kämpfe ergab sich auch in diesem Falle aus den Anforderungen der geschichtlichen Lage, die ein reines Ausleben

der reformatorischen Ideale schlechterdings nicht zuließen, vielmehr den von seiner heiligen Mission erfüllten Propheten zu einem entwürdigenden Paktieren mit dem Weltsinn, der Schwäche und Kleingläubigkeit der Durchschnittsmenschen nötigten. Man darf darum wohl die Frage aufwerfen, welcher Luther der größere gewesen ist: der religiöse Prophet oder der Kirchenpolitiker, der Held von Worms oder der Mann der Entsagungen, der, enttäuscht und verwundet durch eine tausendfach widerstrebende Welt, dennoch nicht müde wurde, in opferreicher, mühseliger Kleinarbeit dem Evangelium eine dauernde Stätte zu bereiten, zu seiner Vermittlung durch sehr weltförmige Ordnungen kirchlichen Lebens und Handelns die Hand zu bieten und es in seiner überschwenglichen Würde und Hoheit gegen Anfechtung, Mißverstand und Gleichgültigkeit durch erzieherische Schutzmaßregeln sicher zu stellen. Aber auch hier bewährte sich der Satz, daß Mittel, die weniger aus der Natur des Zweckes selbst fließen, als der Rücksicht auf die jeweiligen Zustände angepaßt sind, der Reinheit des Zweckes gefährlich werden. Die Aufrichtung der Konsistorialverfassung wie des Lehrprozesses und der Bekenntnisverpflichtung in der evangelischen Kirche waren nur zwei verschiedene Seiten eines einheitlichen Vorganges: des unvermeidlichen Eindringens weltlicher Rechtsordnungen in die Wort- und Geistkirche. Luther sah sich gleichsam in der Rolle des Zauberlehrlings: „die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los!" Gewiß gibt es keine wirkliche Einheit des Gesellschaftslebens ohne bestimmte Einheit der Weltanschauung, und die Reformation ging zweifellos aus auf eine Umbildung des mittelalterlichen Gedankens vom corpus christianum und der einen alleinseligmachenden Kirche durch die geistigen Kräfte des Evangeliums, auf die Erfüllung eines überkommenen Rahmens also mit einem veränderten Lebensinhalt der inneren Person. Aber wenn mit der Gewißheit, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein, und dem Verlangen, daß diese absolute Wahrheit als Lebensgesetz eines christlichen Gesellschaftskörpers anerkannt werde, sich die seelische Möglichkeit, das ihnen Widerstrebende und Feindliche zu

verstehen und gelten zu lassen, allerdings ganz und gar nicht verträgt, so ist dennoch der Entschluß, diesen Zwiespalt durch Gewaltanwendung zu überwinden, nicht durch die Logik der Idee, sondern lediglich durch die der Tatsachen gefordert, nicht durch die Natur des Zweckes, sondern durch die Willensgesetze des Machtkampfes bestimmt, zu denen es ein für allemal gehört, daß Gutes durch Böses ausgerichtet werden und Böses auf Kosten des Guten sich breit machen muß. Staatskirche und Bekenntniszwang haben mit dem Wesen des Protestantismus nicht das geringste zu tun, sie waren lediglich Erzeugnisse der eigenartigen geschichtlichen Lage, innerhalb deren der Protestantismus zuerst auftrat, insbesondere Folgen mittelalterlich-katholischer Denkgewöhnung, des längst in der Bildung begriffenen landeskirchlichen Systems und des aufgedrungenen Kampfes mit dem auflösenden Schwärmertum. Wie aber Luther an der Entwickelung des Staatskirchentums trotz aller grundsätzlichen Gegenwehr doch mitschuldig geworden ist, so auch an der Aufrichtung des Bekentniszwanges und des Lehrprozesses.

Luther hat seine Stellung zu den kirchlichen Bekenntnissen in einer Reihe von Schriften dargelegt, von denen folgende die wichtigsten sind: Eine kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers (1520), das Bekenntnis der Artikel des Glaubens (1528), die Katechismen (1529), die drei Symbola oder Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht (1538), Auslegung des christlichen Glaubens, gehalten 1537 zu Schmalkalden, die Schmalkaldischen Artikel (1538). Natürlich lag ihm der moderne Gedanke, daß Katholizismus und Protestantismus an den ökumenischen Symbolen eine gemeinsame dogmatische Grundlage besäßen, auf der sie sich trotz aller sonstigen Abweichungen doch irgendwie vergleichen könnten, unendlich fern, so fern, daß er im Gegenteil die Papisten überhaupt nicht als Christen, höchstens als „falsche Christen" oder als „Sekte" gelten ließ, weil sie zwar den Glauben im Buche hätten, aber ihn nicht im Herzen fühlten, denn sie hätten

wohl den Historienglauben von Gott, von Christus, der mehr Wissen denn Glauben sei, aber nicht den Glauben in Gott, der es wagt auf Gott in Leben und Sterben, und nicht den Glauben in Christum unsern Heiland, der ja nicht allein um der Erbsünde willen, sondern für uns gestorben und auferstanden ist. Luther nannte einer alten Überlieferung gemäß das Apostolikum gern kurzhin „den Glauben", auch „den Kinderglauben", weil es ja als Taufbekenntnis gebraucht wurde, und er fand in diesem „Glauben" in der Tat das Evangelium wieder, wie er es verstand als Wiederhersteller des Urchristentums gegenüber katholischer Entartung: daß nämlich niemand in den Vater glauben und zu dem Vater kommen möge denn allein durch Jesum Christum, den Bringer des Reichs, in dem Gott sich ganz und gar ausgeschüttet und nichts behalten, das er uns nicht gegeben habe. Alle seine Auslegungen der Bekenntnisse sind zugleich Rechtfertigungen des reformatorischen Frömmigkeitsideales, zu dem sich die Gemeinde der Gläubigen von jeher bekannt habe, und die hohe Wertschätzung des Apostolikums als des „allerfeinsten" unter ihnen ist ihm darin begründet, daß es „aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, das ist aus der ganzen heiligen Schrift fein kurz zusammengefasset ist", so wie „eine Biene den Honig aus mancherlei schönen, lustigen Blümlein zusammenzeucht". Darum nannte ers auch „der Apostel Symbolum", ohne der — von einem Laurentius Valla bereits verneinten — Frage, ob es die Apostel selbst verfaßt haben könnten, weiter nachzugehen. Er fand darin also nicht bestimmte Lehrstücke, sondern das Ganze des Christentums in unübertrefflicher Kürze dargestellt, nämlich die Offenbarung Gottes in Christo als Liebe, Gnade, Vergebung und Beseligung und die Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch die gläubige Hingabe an das in Christo verbürgte Heil. Von des Vaters Huld und Gnade würden wir nichts wissen ohne Christus, von Christo aber nichts, wenn es uns nicht offenbart würde durch den heiligen Geist. Wer den bloßen Historien- und Buchglauben hätte und nun mit der Vernunft anfinge zu

grübeln über die Mysterien der göttlichen Majestät und ihrer Seinsweise, über das Rätsel, wie Christus zugleich Gott und Mensch sein könne, der würde nicht christlich, sondern heidnisch empfinden, weil er mit der Vernunft fassen und begreifen möchte, was über alle Vernunft ist und nur mit dem Herzen erfaßt werden kann. Der Glaube an Christus ist nicht ein metaphysisches Wissen von ihm, sondern das herzliche Vertrauen auf die Wohltaten, die er für uns erworben hat: Sündenvergebung und ewige Seligkeit; darum heißen wir ihn unsern Herrn, der unsere Sache geführt und für uns sich geopfert hat. Das Apostolikum zählt ja überhaupt nicht solche Tatsachen auf, die die Wahrheit des Christentums für die Vernunft erweisen sollen, sondern solche, auf die sich die Vermittlung des Heilsglaubens gründet: es ist nicht christliche Philosophie, sondern Bekenntnis des Erlösungsglaubens. Darum sind auch nach Luthers Überzeugung die späteren Bekenntnisse nicht etwa als Fortschritte in der christlichen Erkenntnis zu betrachten, sie haben den Christen durchaus nichts Neues gesagt, sondern sind nur als Schutzwälle des Apostolikums gegen die Ketzer aufgerichtet worden, um gegenüber allen Klügeleien der Vernunft die grundlegenden Wahrheiten an den bedrohten Stellen zu verteidigen. Denn die Konzilien der Kirche haben, abgesehen von der Ordnung vergänglicher und äußerlicher Dinge nach dem Bedürfen ihrer Zeit, keine andere Befugnis, als „den alten Glauben und alte gute Werke zu verteidigen nach der heiligen Schrift", und so sind denn ihre Bekenntnisse allerdings Glaubenszeugnisse und Glaubenstaten im Kampfe mit der Ketzerei, aber sie enthalten nichts, was nicht „viel reichlicher und gewaltiger" in der Heiligen Schrift zu finden wäre. Die Schrift ist vor diesen Bekenntnissen dagewesen, das Christentum auch; Christen haben durch die Bekenntnisse nichts gewonnen und für sich selber ihrer überhaupt nicht bedurft, denn nicht erst durch solche Formeln haben sie die Schrift verstehen gelernt, sondern im Gegenteil sind jene erst aus der Schrift gezogen, ebenso wie der Dekalog und das Vaterunser, die gleichfalls in ihrer Art je für sich als

eine „Summa" des Christentums betrachtet werden können. So nahm denn auch Luther für sich nur in Anspruch, daß er die Symbole seinen Zeitgenossen wieder so verstehen lehrte, wie sie schon die alten Christen verstanden hätten, während in der Zwischenzeit dieser Besitz durch Menschenlehren verdunkelt und verfälscht worden war. Er ließ in den durch jahrhundertealten Brauch gleichsam verblaßten und erstarrten Bekenntnissen die tiefsten Wahrheiten des Christentums von neuem aufleuchten, indem er sie unter das lebenspendende Licht des Evangeliums stellte.

Luther sprach sonach den Bekenntnissen nur einen abgeleiteten, keinen an und für sich verpflichtenden Wert zu, denn die Frage, was sie wert sind, kann ja nur durch ihren Vergleich mit der Heiligen Schrift beantwortet werden. Er war allerdings überzeugt, daß sie diesen Vergleich sehr wohl aushalten, daß sie über des Menschen Verhältnis zu Gott, wie es nach dem Evangelium sein *soll*, also über den Kernpunkt der christlichen Lehre zutreffenden Aufschluß geben und somit ihren wichtigsten Zweck, die Kirche gegen die Ketzer abzuschließen, noch heute ebensogut erfüllen wie einst. Hätte ihm damals jemand den Nachweis erbracht, daß keineswegs nur religiöse Motive bei ihrer Entstehung maßgebend gewesen sind, daß auch das Menschliche, ja das Allzumenschliche dabei mitgespielt hat, und daß *geschichtlich* betrachtet Luthers Auffassung des Glaubens in ihnen überhaupt nicht zum Ausdruck gekommen sein *kann*, so hätte er, falls ihm derartige Gedankengänge überhaupt zugänglich gewesen wären, zweifellos Ähnliches darauf geantwortet, wie auf seine eigenen Zweifel hinsichtlich gewisser Bestimmungen des Konzils von Chalcedon: „habe ich nun dies Concilium nicht oder verstehe ich es nicht recht, so *habe ich doch diese Schrift und verstehe sie recht, nach welcher sich das Concilium auch zu halten schuldig ist, und (die) mir gewisser ist denn das Concilium.*" Mit anderen Worten: die Schrift bleibt unter allen Umständen die entscheidende Quelle, und die Verbindlichkeit der Bekenntnisse hängt davon ab, wieweit sie als

kongeniale Einkleidungen der grundlegenden Wahrheiten des Christentums betrachtet werden können. Wenn Luther ihnen das letztere in hohem Maße zugestand, so wurde damit nichts geändert an seiner strengen grundsätzlichen Forderung, daß der Maßstab aller Bekenntnisse immer das Evangelium bleiben muß.

So hat denn Luther auch die altkirchliche Form der Bekenntnisse niemals für unantastbar angesehen oder zu erkennen gegeben, daß ihm auf ihre Form als solche sonderlich viel ankäme. Er hat die zwölf Artikel des Apostolikums um der größeren Klarheit willen in drei zusammengezogen und es anderwärts, z. B. in seinem „Taufbüchlein" in verkürzter Fassung mitgeteilt. Er hat ferner in der Schrift gegen Latomus (1521) entschieden erklärt, wo der Wortlaut der Bekenntnisse nicht in der Schrift begründet sei, sei er auch nicht als verbindlich zu betrachten, und hat sich in diesem Sinne ausdrücklich dagegen verwahrt, das Wort homoousios (wesensgleich, nämlich Christus und Gottvater) zu gebrauchen, weil die Schrift von der gleichen Sache klarer rede, nicht in philosophischer Schulsprache, sondern in einer auch dem einfältigen Sinne faßlichen Art. Die trinitarischen Formeln verursachten ihm Mißbehagen, weshalb er sie im Katechismus auch kaum verwertete. Später hat er freilich zugegeben, daß die Schrifterklärung, namentlich bei Erörterung der schwierigen Fragen, auf welche die Christologie, die Lehre von Trinität, Erbsünde, Abendmahl usw. hinführe, sich nicht bloß der Ausdrucksweise der Bibel bedienen könne, sondern auch die scholastische Schulsprache zu Hilfe nehmen müsse, aber doch nur, um den Inhalt der Schrift gegen alle Irrtümer und Anfechtungen auch mit wissenschaftlichen Mitteln sicherzustellen. Und ebenso waren ihm die Bekenntnisse auch nur um ihres schriftgemäßen Inhaltes willen wertvoll, während er ihrer äußeren Form mit großer Unbefangenheit gegenüberstand.

Nun hatte in dem Zusammenhang seiner Bemühungen, ein christliches Gemeindeleben nach apostolischem Vorbild verwirklichen zu helfen, auch das Apostolikum seine feste Stelle

als Glaubenszeugnis gefunden. Ihm war es selbstverständlich, daß es dem Gläubigen auch Bedürfnis sei, seinen Glauben zu bekennen, insbesondere vor der Zulassung zum Sakrament. Vollends für die Ungelehrten, die die heilige Schrift nicht selbst zu lesen vermochten, wußte er in solchen Fällen keinen besseren Ersatz, als das Apostolikum, den Dekalog und das Vaterunser, in denen alles, was zum Christentum gehöre, faßlich enthalten sei. In demselben Sinne nannte er den Katechismus die rechte Laienbibel. Aber nicht nur die religiöse und die pädagogische Wertschätzung des Apostolikums hat Luther außerordentlich verstärkt, sondern eben dadurch auch, gegen seine eigene Absicht, dessen dogmatisches Ansehen. An zahlreichen Stellen hat er es verwendet, um gewisse katholische Anschauungen, namentlich den katholischen Kirchenbegriff, und schwärmerische Irrtümer als mit dem Christentum unvereinbar zu erweisen. Und von dieser dogmatischen Verwendung des „Glaubens" als eines altanerkannten Auszuges der Schriftlehre war kein weiter Schritt mehr bis zur Aufrichtung der Zwangsautorität der kirchlichen Bekenntnisse. Daß dies zu einer Vergewaltigung der christlichen Freiheit führen mußte, blieb Luther noch völlig verborgen, weil diese Freiheit für ihn eben in dem freien Bekennen enthalten war und die Schriftgemäßheit der Bekenntnisse ihm außer Zweifel stand. Aber was seine aus der Heiligen Schrift getränkte Frömmigkeit in jenen „Auszug" hineinlas, konnten andere schwerlich wieder herauslesen, so daß für diese der „Glaube" nicht viel mehr als ein auswendig gelerntes Wissen bedeutete. Luther machte ferner allerdings einen scharfen Unterschied zwischen Schriftlehre und Kirchenlehre und konnte für seine grundsätzliche Ablehnung der letzteren gerade auch dies anführen, daß das Apostolikum durch seine Aufnahme in die Kirchenlehre um seinen ursprünglichen Sinn gebracht worden sei. Aber einerseits hat er selber die Lehre vom Heil, nach der sich das „Leben" zu richten habe, so stark in den Vordergrund geschoben, daß dadurch zwar nicht für ihn, wohl aber für seine Epigonen die Religion wieder

unter die Botmäßigkeit der Theologie geraten mußte, und anderseits hat er es nicht verhindern können, daß die Frage, was in jedem einzelnen Falle als „Schriftlehre" zu betrachten sei, anderen weit größere Zweifel, als ihm selber, verursachte, und daß infolgedessen auch im Protestantismus neben der Schriftlehre sich eine Kirchenlehre bilden mußte, in der das richtige Schriftverständnis maßgebend festgestellt wurde. Das war aber nicht möglich, ohne die Glaubensfragen in weitgehendem Maße auch der Bearbeitung durch den wissenschaftlich geschulten Verstand zu unterwerfen. Und dies Eindringen des sichtenden und richtenden Verstandes in die religiöse Gedankenwelt ist nicht nur für die Wärme und Unmittelbarkeit, mit der Luther sie bis zuletzt zu meistern wußte, allmählich tödlich geworden, es hat auch zu einer Überschätzung der theologischen Lehre und einer damit eng zusammenhängenden Devotion gegenüber dem kirchlichen Lehramt geführt, die mit den grundlegenden Gedanken der protestantischen Frömmigkeit schließlich in unleidlichen Widerspruch traten. Eingeleitet wurde diese Entwickelung einer neuen „Kirchenlehre" durch Melanchthon, der die evangelischen Heilswahrheiten von Anbeginn als Gegenstände lehrmäßiger Mitteilung ergriffen hatte und von der aufgedrungenen Nötigung, zwischen Wittenberg und Zürich einerseits, den Schwärmern anderseits die theologischen Grenzen scharf abzustecken, viel tiefer noch, als Luther, in diese denkende Durcharbeitung des religiösen Lehrstoffes sich hineingeführt sah. In seinem Glaubensbegriff kam neben dem Vertrauen auf die Verheißungen ihr Erkennen und Fürwahrhalten immer entschiedener zur Geltung und demgemäß eine steigende Wertschätzung der articuli fidei sowie eine Auffassung der Kirche als einer bestimmten Bekenntnis- und Lehrgemeinschaft, für die er selber wiederholt den Namen „Schule" gebraucht hat. Mitbestimmend war dabei nicht zuletzt die Annahme der Augsburgischen Konfession durch die Mitglieder des schmalkaldischen Bundes, womit die Arbeit an der Feststellung der Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirchen recht eigentlich begann

und immer stärker die Auffassung sich befestigte, daß die Kirche dort sei, wo diese und keine anderen Glaubensartikel rein und unverfälscht gelehrt und gehalten würden, eine Auffassung, die eine Härte des Lehrzwanges zur Folge haben mußte, wie sie die im Kultus ihre Stärke suchende katholische Kirche niemals gekannt hatte. Indem nun diese überscharfe Betonung der reinen Lehre zusammenwirkte mit der herkömmlichen Anschauung, daß die Religion zur Aufrechterhaltung von Zucht, Sitte und Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft unentbehrlich und die christliche Obrigkeit als Dienerin Gottes auch zur Ausrottung der Abgötterei sowie zum Schutze und zur Förderung der reinen Lehre verpflichtet sei, entstand folgerichtig jener verhängnisvolle Anspruch des Staatskirchentums, der das kirchliche Bekenntnis mit rechtlicher Verpflichtungskraft bekleidete und jede öffentliche Abweichung von ihm mit Strafe belegte. Daß die protestantischen Obrigkeiten dies Wächteramt nicht mehr im mittelalterlich-theokratischen Sinne ausübten, sondern als praecipua membra ecclesiae und als Hüterinnen der beiden Gesetzestafeln, ändert nichts an der schon hervorgehobenen Tatsache, daß sie auf Grund des genannten Anspruches zahllose Eingriffe in das Gewissen, die persönliche Sicherheit und das Eigentum ihrer Untertanen unternommen haben, die den mittelalterlichen Ketzerverfolgungen an Härte nur wenig nachgaben. Auch hier bog die Spirale der geschichtlichen Entwickelung in einer anderen Höhenlage auf denselben Punkt zurück, der schon einmal erreicht worden war, als die christliche Kirche im Kampfe gegen die Ketzer sich zur katholischen Kirche zusammengeschlossen hatte: der persönliche Glaube unterlag der Tradition, das rechtlich gefestigte Bekenntnis wurde zum rocher de bronze, an dem jeder Ungehorsam zerschellen mußte. Und Luther selbst hat diese Wendung anbahnen helfen, indem er mehr als einmal gegen die Täufer und Schwärmer sich ausdrücklich mit dem Papst auf denselben Boden stellte und die Aufrichtung des Bekenntniszwanges guthieß.

Für ihn freilich war die „reine Lehre", wie nicht oft

genug wiederholt werden kann, nicht Theologie, sondern schlichtes Zeugnis evangelischer Frömmigkeit; dieser höchst persönliche Charakter konnte ihr aber in den zahlreichen Religionsgesprächen, die immer wieder einzelne Lehrstücke und Lehrsätze zu ihrem Gegenstande nehmen mußten, unmöglich erhalten bleiben, vielmehr entstand durch solche theoretischen Auseinandersetzungen immer zwingender der Eindruck, daß die reine Lehre eine Summe bestimmter Lehrstücke und als solche in bestimmten maßgebenden Lehr- und Bekenntnisschriften (seit 1560 corpora doctrinae christianae genannt) niedergelegt sei, durch deren Anerkennung die wahre Kirche von der falschen sich unterscheide. Infolgedessen verloren die Epigonen Luthers mehr und mehr die Fähigkeit, dasjenige Maß von christlicher Freiheit zu verstehen und zu ertragen, was für die schöpferische Werdezeit des Protestantismus noch selbstverständlich gewesen war; und als Melanchthon dieser Freiheit sich in seiner Weise bediente, erfuhr er an sich die bitter beklagte rabies theologorum, und es begannen die gehässigen Lehrkämpfe zwischen „Philippisten" und „Gnesiolutheranern", die dem Protestantismus neue, von katholischer Seite mit Genugtuung begrüßte Spaltungen brachten und die Anhänger der Melanchthonschen Richtung schließlich großenteils dem Calvinismus in die Arme trieben. Mit der Aufrichtung der corpora doctrinae in öffentlich-rechtlicher Geltung war das heroische Zeitalter der evangelischen Kirchenbildung endgültig zu Grabe getragen, und die neuen Lehrschriften rückten nunmehr als anerkannte „Symbole" in denselben Rang ein, den bis dahin die „ökumenischen Symbole" allein behauptet hatten. Aber nicht mehr die Kirche im reformatorischen Sinne war es, die diese Lehrgesetzgebung aufstellte, sondern die landesherrliche Gewalt. „Die Symbole (des Luthertums) verdanken ihre Geltung teils der Reichsgesetzgebung, teils dem Willen der bürgerlichen Obrigkeiten, nicht dem Willen der lutherischen Kirche."

Die Feststellung des Bekenntnisstandes in den evangelischen Territorien, die mit der Konkordienformel (1580) zu einem

vorläufigen Abschluß gelangte, bedeutete die Verpflichtung, die einmal angenommene Kirchenlehre im Wege der Kirchengesetzgebung zwangsweise fortzubilden und in allen Einzelheiten zu regeln, also eine durchaus unlutherische Vermengung der geistlichen und der weltlichen Gewalt und somit einen Rückfall in katholische Anschauung. Diese unevangelische Lehrgesetzgebung, der sich jeder Untertan, falls er sich nicht strafbar machen wollte, zu unterwerfen hatte, ist erst durch die Aufklärung beseitigt worden. Diese machte der alten Lehre ein Ende, daß die Obrigkeit als bevorzugtes Glied der Kirche mit der Schlüsselgewalt die weltliche Strafgewalt verbinde, sie entzog dem Staate das Recht, über die Lehre zu urteilen und sie zum Gegenstand einer Gesetzgebung zu machen, und ließ ihm nur die Aufsicht über die äußere Ordnung in der Kirche. Nicht aber beseitigte sie die rechtliche Verpflichtung der geistlichen Amtsträger auf die alten Bekenntnisse, und damit ließ sie trotz ihrer grundsätzlichen Auffassung der Kirche als eines Vereins doch ein bedeutsames Stück von dem Anstaltscharakter der Kirche stehen, das weder durch Mehrheitsbeschlüsse der Mitglieder noch vollends durch den Landesherrn aufgehoben oder verändert werden kann. Immerhin blieb dem Kirchenregiment die Gewalt über das Maß der rechtlichen Verpflichtung und der zwangsmäßigen Durchsetzung, das den alten Bekenntnissen zugebilligt werden könne, also nicht über ihren Inhalt, wohl aber über die Art ihrer lehrgesetzlichen Geltung im Zusammenhang mit der Erhaltung der äußeren Ordnung in der Kirche. Auch die aus dieser unklaren Lage entstehenden und sich immer wiederholenden Reibungen zwischen dem Stiftungs- und dem Vereinscharakter der Kirche, zwischen Tradition und Glaube, Dogma und Frömmigkeit, starrer Rechtsformel und persönlichem Wahrheitsdrang haben eine unerträgliche Notlage geschaffen, die uns fort und fort daran erinnert, daß wir von den ursprünglichen Idealen der Reformation auch heute noch sehr weit entfernt sind, und daß die Einführung von Bekenntniszwang und Lehrprozeß für das heilige Recht des freien Christenstandes eine

neue „babylonische Gefangenschaft“ heraufgeführt hat, aus der nur ein neuer Luther erlösen kann. Denn soll die evangelische Kirche nicht dem Zufallsspiel fragwürdiger Mehrheitsentscheidungen und damit einer höchst ungewissen Zukunft ausgeliefert bleiben, so ist die Bildung eines neuen, den evangelischen Glauben in Geist und Sprache der Gegenwart verkündenden Bekenntnisses unumgänglich, das, nicht als Last und Zwang, sondern als Bezeugung der christlichen Freiheit empfunden, die auch heute noch vorhandene Einheit der Kirche sachgemäß ausspricht, was die alten Bekenntnisse anerkanntermaßen nicht mehr leisten. Dazu aber bedarf es bei dem Fehlen zuständiger Instanzen einer schöpferischen religiösen Genialität, deren Erscheinen ebenso ersehnenswert wie unberechenbar ist.

Mit dem oben Ausgeführten ist auch zum Teil schon angedeutet, was die Reformation für die vielbesprochene Sache der Gewissensfreiheit geleistet hat. Schon von Humanisten des 16. Jahrhunderts, auch von nichtdeutschen, wie Sebastian Castellio und Giordano Bruno, ist Luther als der siegreiche Vorkämpfer der Geistesfreiheit gepriesen worden, und die Aufklärung hat ihn in demselben Sinne fort und fort als einen ihrer größten Helden verehrt. Wenn die letztere ihn nur zu gern mit ihrem Lieblingsdogma von der „Autonomie der Vernunft“ in Beziehung brachte, irrte sie sich zwar gründlich, doch lag solchen und ähnlichen Behauptungen über Luther und sein Werk immerhin die richtige Ahnung zugrunde, daß ohne seinen Kampf gegen Rom die abendländische Bildung nicht imstande gewesen wäre, jene Ideale geistiger Unabhängigkeit, wie sie die Aufklärung tatsächlich erarbeitet hat, mit einem so außerordentlichen, alle Gesellschaftsklassen ergreifenden Erfolge in die Welt zu tragen. Wir wissen heute, daß die im Naturrecht wurzelnde Lehre von den angeborenen, also vorstaatlichen Menschen- und Untertanenrechten, die während des 17. und 18. Jahrhunderts in den Verfassungen der amerikanischen Freistaaten ihre erste staatsrechtliche Festsetzung fand, um auf

dem Umwege über Frankreich (durch die Erklärung der Menschenrechte am 26. August 1789) ein anerkanntes Stück der modernen Verfassungen zu werden, aus der westeuropäischen Reformationsbewegung im Gebiete des Calvinismus, insbesondere aus dem mit täuferischen Einflüssen durchsetzten Independentismus ihre eigentliche Lebenskraft empfangen hat. Während aber alle sogenannten Menschenrechte, Freiheit von willkürlicher Verhaftung, Strafe und Schatzung, Versammlungs- und Vereins-, Rede-, Preß-, Petitions- und Auswanderungsfreiheit, als Bestandteile eines demokratisch-naturrechtlichen Zusammenhanges erscheinen, ist das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit in den älteren amerikanischen Erklärungen anders begründet, nämlich als göttliches Recht, in das keine menschliche Macht eingreifen darf. Damit ist aber seine Herkunft aus der Reformationsbewegung deutlich gekennzeichnet: das älteste und lange Zeit umstrittenste aller Menschenrechte ist seit Luthers Bekenntnis in Worms zu einer treibenden Kraft der Weltgeschichte geworden, mußte aber noch die Arbeit vieler Generationen in Anspruch nehmen, bevor es sich gegen alle Widerstände durchsetzen konnte. Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen, der Seele darf niemand gebieten außer Gott allein, Glauben und Bekennen geschieht auf eigene Verantwortung und Gefahr, „denn sowenig ein anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, sowenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben, und sowenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen, sowenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben"; Mund und Hand mögen die Machthaber wohl zum Gehorsam zwingen, aber das Herz niemals, sollten sie sich auch zerreißen: „die Seele ist nicht unter Kaisers Gewalt". In solchen Worten unerschütterlichen Trotzes sprach Luther aus, wie er das Recht auf Gewissensfreiheit innerlich erlebt hatte; er war bereit, für seine Überzeugung in den Tod zu gehen. Aber um die Auswirkungen eines Gedankens richtig zu würdigen, muß man sich immer den Bewußtseinszusammenhang klar machen, in dem er

entstanden ist. Nicht für die Gewissensfreiheit als formales Prinzip, vollends nicht auf außerreligiösem Gebiete hat Luther in Worms sich eingesetzt — auch das Wort „Gewissensfreiheit" ist im Sprachschatz des 16. Jahrhunderts noch nicht vorhanden —, sondern lediglich für seine und seiner Jünger unantastbare Freiheit, die göttliche Wahrheit des Evangeliums öffentlich zu bekennen und ihr in der gereinigten katholischen Kirche aufs neue eine Stätte zu bereiten; in der Gemeinschaft der Wiedergeborenen sollte weltliches Recht und weltlicher Zwang keine Stelle mehr haben, sondern Gott allein regieren. Mit diesem Anspruch des freien Christenmenschen konnte nun allerdings das öffentliche Recht der weltlichen Obrigkeit, Irrlehre und Gotteslästerung zu strafen, unter Umständen in Widerspruch treten; mit dem Recht des Individuums, auf eigene Gefahr zu irren, konnte also auch hier eine soziale Tatsache zusammenstoßen: das Bestehen einer gesellschaftlichen Ordnung, die sich durch jenes Recht bedroht oder gestört fühlte. Auch hier mußte Luther das Absolute mit dem Relativen zu vermitteln suchen. War die Obrigkeit eine christliche im Sinne der Reformation, bekannte sie sich also zum Evangelium und zum brüderlichen Dienst an der echten Kirche, so durfte der einzelne sich ihren kirchlichen Anordnungen vertrauensvoll unterwerfen, seinen etwaigen Widerspruch mit Rücksicht auf die Schwachen und Erziehungsbedürftigen zurückhalten, oder wenn er das nicht über sich gewann, mußte er das Land verlassen, denn wer in einer Stadt wohnen will, der „soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will". War die Obrigkeit aber eine unchristliche, dem Evangelium abgeneigte, so durfte der einzelne ihren kirchlichen Anordnungen sich nicht stillschweigend fügen, sondern Widerstand leisten, jedoch nicht in offener Auflehnung gegen ihre Befehle, denn auch die ungläubige Obrigkeit hatte ja als Obrigkeit ihren Auftrag von Gott: „allein mit dem Maul soll sich der Christ wehren, die Hand soll stille halten". Blieb solche Gegenwehr fruchtlos, dann sollte dem christlichen Untertan das Recht der Auswanderung ungekränkt bleiben,

wonach zahlreiche Protestanten auch nachweislich gehandelt haben. Nur in einem Punkte hat Luther seine Lehre vom leidenden, wenn auch nicht schweigenden Gehorsam gegenüber der Obrigkeit eingeschränkt: während der Verhandlungen, die die Gründung des Schmalkaldischen Bundes begleiteten, ließ er sich das Zugeständnis abgewinnen, daß der bewaffnete Widerstand gegen den ungläubigen Kaiser auf Seiten der evangelischen Reichsstände rechtlich zulässig sei, da deren Verhältnis zu ihm auf Vertrag beruhe und der Vertrag vom Kaiser nicht gehalten werde. Doch schob er die Verantwortung für diese Auffassung den Juristen zu und blieb dabei, daß er als Theologe dafür nicht zuständig sei. Diese Lehre vom Widerstandsrecht gegen eine unchristliche Obrigkeit hat denn auch ihre größte Energie nicht in Deutschland, sondern in den calvinistischen und independentistischen Gemeinden Hollands, Englands, Schottlands und Frankreichs entfaltet und in der englischen Revolution, die den Fürstenstaat durch den Volksstaat ersetzen wollte, ihre weltgeschichtlich bedeutsamste Anwendung gefunden. In Deutschland war ihr Aufkommen einer der einleuchtendsten Beweise für die unvermeidliche Verflechtung der Reformation mit den älteren landesfürstlichen Bestrebungen, die Kirchenhoheit zu gewinnen, und mit dem daraus sich ergebenden Anspruch der Obrigkeiten, für die Reinheit und Einheit der Lehre in ihren Gebieten besorgt zu sein, der seit dem Speierer Reichstag von 1526 seine reichsgesetzliche Grundlage gewonnen zu haben glaubte. Unter diesen Umständen konnte auf absehbare Zeit noch nicht für die Gewissens- und Lehrfreiheit des einzelnen, die man als Menschenrecht überhaupt erst durch die Aufklärung verstehen lernte, sondern lediglich für das Dasein und die unangefochtene Duldung evangelischer Landeskirchen zu Gottes Ehre gekämpft werden, denn nach öffentlichem Recht durfte nur der Landesherr sein Religionsbekenntnis frei wählen und demgemäß bestimmen, welche Religionsübung in seinem Bereich Geltung haben sollte. Schon diese Aufgabe erforderte angesichts des unbeugsamen Widerstandes des Kaisertums und der katholischen Kirche eine außer-

ordentliche Anspannung der geistigen und materiellen Kräfte für mehr als ein Jahrhundert; kein Wunder, daß unter dem Druck dieser harten Notwendigkeit das Zeitalter der handfesten Bekenntnistreue, der Massenkirche und des landesherrlichen Kirchenregimentes den Gedanken der Toleranz überhaupt nicht aufkommen ließ, denn Luthers Mahnungen zur Schonung der Schwachen und zur Milde bei Ketzerinquisitionen zeugten zwar von der Güte seines Herzens, aber mit der Forderung der öffentlichen Duldung hatten sie nicht das geringste zu schaffen, und der theokratische Gedanke, wie ihn Zwingli und Calvin vertraten, machte noch viel weniger zur Duldung geneigt, die man in einer vom Gedanken der Einheitskirche noch so stark beherrschten Zeit höchstens als Schwäche, nicht als Vorzug empfinden konnte. So blieb denn der innere Widerspruch, der für die heutige Auffassung zwischen dem Grundsatz der christlichen Freiheit und dem obrigkeitlichen Polizeischutz der kirchlichen Lehr- und Kultuseinheit besteht, so gut wie unbemerkt. Daß die Anhänger der römischen Kirche diesen Polizeischutz um ihres Gewissens willen zur Verfolgung der protestantischen Ketzer zu gebrauchen sich verpflichtet fühlen könnten, war für Luther ein so unvollziehbarer Gedanke, daß er z. B. rundweg erklärte, der Kaiser Karl könne seiner Sache gar nicht gewiß sein, da er ohne Gottes Wort fahre, die Protestanten aber mit Gottes Wort, „er ist schuldig, daß er Gottes Wort erkenne und dasselbige gleichwie wir mit allen Kräften fördere". Denselben Standpunkt nahm er gegenüber den Schwärmern ein, um deren individuelles Verständnis er sich um so weniger bemühte, als er in allen verführerische Machenschaften des Teufels wider das Evangelium witterte. Wenn anderseits die Täufer forderten, daß niemand um seines Glaubens willen nach weltlichem Recht gerichtet werden dürfe, so konnten sie sich dafür allerdings auf Luthers ursprünglich schrankenloses Vertrauen zur Macht des Wortes berufen, aber sie taten es als unterdrückte und verfolgte Religionsgemeinschaft. Der Gedanke, daß in einem und demselben Lande verschiedene religiöse Bekenntnisse geduldet werden könnten

wird zwar als „täuferischer Irrtum“ gelegentlich bezeichnet, aber er war auch für die Täufer zunächst nur eine Kampf- oder Abwehrformel: die weltflüchtige Richtung wie die gesetzlich-gebundene, alttestamentlich-theokratische Art ihrer Frömmigkeit befähigte sie keineswegs zu objektiven Vorkämpfern der Gewissensfreiheit und Toleranz, und auch die englische Revolution brachte es nur zu einem Gewährenlassen innerhalb der Grenzen evangelischer Glaubensformen, wovon die Papstkirche grundsätzlich ausgeschlossen blieb. Wo uns in täuferischen Kreisen oder bei den Socinianern eine Auffassung des Toleranzgedankens von größerer Weitherzigkeit entgegentritt, da stammt sie aus der humanistischen Gedankenwelt. Seit dem Aufblühen der platonischen Akademie von Florenz hatte die Überzeugung von einer über den Bereich des Christentums weit hinausreichenden Universalität der göttlichen Offenbarung und von einer stufenweise in mannigfaltigen Religionen und Philosophien sich erschließenden Gotteserkenntnis wachsenden Anhang gewonnen und der wissenschaftlichen Arbeit den weitwirkenden Anstoß gegeben, das allen Religionen Gemeinsame durch Vergleichung zu ermitteln und alle als Töchter einer einzigen Mutter, einer Uroffenbarung, begreifen zu lernen. An diese humanistischen Untersuchungen des 15. und 16. Jahrhunderts hat später die Aufklärung angeknüpft, als sie ihre unendlich folgenreiche Lehre von der natürlichen Religion, die allen positiven Religionen zugrunde liege und zur Seligkeit ausreiche, zu entwickeln begann. Die auf diesem Wege sich ausbildende Idee der Toleranz, die durch wissenschaftliches Begreifen und Vergleichen die Kraft der eigenen religiösen Überzeugung mehr und mehr abschwächte, ging Hand in Hand mit einer zunehmenden Verweltlichung der abendländischen Bildung und einer ihr entsprechenden größeren oder geringeren Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen religiöse Probleme, Kämpfe und Leidenschaften, die so viel Opfer gefordert und Kräfte verzehrt hatten. Die Religion wurde nun nicht mehr als ein um der Ehre Gottes willen unerläßlicher Dienst an der Herrschaft der absoluten Wahrheit

aufgefaßt, sondern als eine sehr verschiedene Möglichkeiten zulassende Befriedigung bestimmter seelischer Bedürfnisse des Menschen, deren Pflege die Sache einzelner oder religiöser Verbände sein konnte, deren Betätigungsformen aber alle den grundsätzlich gleichen Anspruch auf staatlichen Schutz haben sollten. Eine zweite Voraussetzung des modernen Toleranzgedankens war die politische und wirtschaftliche Notwendigkeit, für die trotz aller Blutopfer sich behauptenden religiösen und kirchlichen Gegensätze und ihr vielfach ebenso unvermeidliches Nebeneinanderstehen innerhalb des gleichen Staatsverbandes erträgliche Formen des Zusammenlebens zu finden und, nachdem die Parteinahme der Obrigkeiten in den Religionskämpfen die fürstlichen Gewalten allenthalben außerordentlich verstärkt hatte, nunmehr den Gedanken des souveränen Staates aus allen Verflechtungen mit religiösen und kirchlichen Aufgaben herauszuarbeiten, ihn über den Streit der Bekenntnisse hoch emporzuheben und als eins seiner Wesensmerkmale die grundsätzliche religiöse Neutralität festzustellen. Diese politische Toleranz ist unter bestimmten Vorbehalten bereits als Grundstimmung wirksam in der Unionspolitik des Landgrafen Philipp von Hessen und in dem von Luther wie von Zwingli argwöhnisch betrachteten „Bucerismus", dann in den vermittelnden Verhandlungen, die zum Augsburger Religionsfrieden führten, und in deren Verlauf auch das Wort „Toleranz" mit deutlich bestimmbarem Bedeutungsgehalt sich einzubürgern begann. Die humanistische Toleranz, die von der Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit jeder religiösen Überzeugung ausgeht, und die politische, die den Bedürfnissen staatlicher Zweckmäßigkeit Rechnung trägt, sind dann namentlich in Holland von bedeutenden Gelehrten und Staatsmännern nachdrücklich vertreten worden und haben in Spinoza ihren hervorragendsten Anwalt gefunden, doch ist die nahezu vorbehaltlose Anerkennung der individuellen Glaubens- und Bekenntnisfreiheit erst im 18. Jahrhundert auf dem oben angedeuteten Wege durchgesetzt worden. So langer Kämpfe hat es bedurft, bevor die Forderung

der Gewissensfreiheit zur Klärung gebracht wurde und alle Widerstände innerhalb der europäischen Gesellschaft zu besiegen vermochte. Wenn aber Luther von der Heilsnotwendigkeit seines Glaubens viel zu tief durchdrungen war, um gegen Andersgläubige nach Art der Humanisten oder politischer Weltmänner „tolerant" sein zu können, so darf doch anderseits niemals vergessen werden, daß er für die Entwickelung des Toleranzgedankens nicht nur — durch die Trennung von Rom — die Voraussetzungen geschaffen, sondern auch den entscheidenden Grund gelegt hat mit seiner Lehre von der christlichen Freiheit, die das unsichtbare, geistige, nur von Gott regierte Reich des Glaubens endgültig abgrenzte gegen das weltliche Reich der Obrigkeiten und ihre nur auf Leib und Leben ihrer Untertanen sich erstreckende Gewalt. So sehr jene Erkenntnis durch die von der Reformation mit verschuldete Verkettung der religiösen und der staatlichen Interessen auch bedrängt worden ist, sie ist dennoch ein unveräußerlicher Bestandteil des modernen Bewußtseins geworden: nicht bloß um des Menschen, sondern vor allem um der Wahrheit, also um Gottes willen, muß das Gewissen frei bleiben von dem Druck weltlicher Gewalt; es gibt keinen wirksameren Schutz gegen „falsche Lehre", als bessere Lehre. Wo heute Bekenntniszwang, Lehrprozesse oder sonstige Vergewaltigungen persönlich erworbener Überzeugungen die Gemüter erregen und sie peinlich daran erinnern, daß selbst in den Zuständen der Gegenwart noch nicht die ausreichenden Bürgschaften enthalten sind, um solche entwürdigenden Eingriffe in das Heiligtum der Persönlichkeit zu verhindern, und daß die vielgerühmte „Rücksicht auf die Schwachen" schließlich der Kirche alle Lebensquellen abschneiden kann, die ihr die Teilnahme der starken, freien und unabhängigen Geister allein zuzuführen vermag, da tut uns immer wieder die Besinnung auf das Ideal der christlichen Freiheit not, wie es Luther in Worms zuerst verkündet hat, um an diesem Urquell aller Menschenrechte die Hoffnung zu stärken, daß endlich die Zeit kommen möge, wo man nicht mehr von den noch immer ungelösten Aufgaben der Reformation zu sprechen braucht.

Bevor wir uns einer Würdigung der Lutherischen Theologie zuwenden, wird schließlich noch über die Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens in der evangelischen Kirche eine geschichtliche Betrachtung anzustellen sein.

Einen der tiefsten Grundgedanken der Lehre Jesu hat Luther erneuert mit seiner Auffassung vom Wesen des christlichen Gottesdienstes: dieser ist im Glauben ganz und gar enthalten, er besteht also nicht aus Stücken und Handlungen, die an Ort und Zeit gebunden sind, sondern umfaßt das ganze Leben der erlösten Gotteskinder. Gottes Willen erfüllen und dem Nächsten in Liebe dienen, jeder nach seinem Beruf und Stand, das ist das ganze Werk des Glaubens, mit dem wir uns dem gnädigen Vater im Himmel zum Opfer darbringen, „ein jeglicher so gesinnet, wie es Jesus Christus auch war". Das bedeutete den grundsätzlichen Bruch mit der uralten heidnischen Auffassung des Gottesdienstes, die im jüdischen Kultus das geistliche Erbe der Propheten und im katholischen das urchristliche verdunkelt und in Vergessenheit gebracht hatte: ihr galt der Gottesdienst als Werkopfer, bei dem es nicht so sehr auf die innere Gesinnung ankommt, als auf die zeremonielle Leistung, das Wunder und die priesterliche Technik, die in der Kunst des Beschwörens und Zauberns, in der Erkundung und Beeinflussung des göttlichen Willens einen Überlieferungsschatz von undenklichem Alter und mit ihm ein geheimnisvolles Ansehen bei der Masse der „Profanen" besaß. Luther hat mit seiner Lehre vom Glauben und allgemeinen Priestertum nicht nur den katholischen Sakramentskultus ins Herz getroffen, sondern jeden rituellen Gottesdienst grundsätzlich so stark entwertet, daß alle Individualisten der Frömmigkeit mit ihrer Abneigung gegen das verflachende Gebrauchschristentum der Kirchengänger sich jederzeit mit gutem Rechte auf ihn berufen konnten: die wahren Christen „haben ihren Gottesdienst im Geist", der Ort der Anbetung ist die gotterfüllte Innerlichkeit, nicht aber ein von Menschenhand erbauter Tempel, und ebensowenig können ihr Zeit und Art durch menschliche Vorschrift bestimmt werden. Aber wie Jesus zwar das

Verhältnis der Menschenseele zu Gott vom Kultus loslöste und damit dessen jüdischer Überschätzung ein Ende machte, ohne doch seinen Jüngern die Beteiligung an ihm widerraten zu wollen, ebenso hat Luther stets daran festgehalten, daß auch die reine Geistes- und Gesinnungsreligion auf bestimmte Kultusformen nicht verzichten kann, nur werde sie nie in Versuchung kommen, ein Gesetz daraus zu machen oder die Beteiligung an solchen als heilsnotwendig hinzustellen. Doch galt ihm als das dringlichste Ziel nicht die Einrichtung eines Gottesdienstes für die gläubige Gemeinde, sondern eines Missionsgottesdienstes, der als öffentliche Veranstaltung dasselbe zu leisten hätte, wie in der Zeit der Apostel die Hauspredigt: Erweckung und katechetische Unterweisung der religiös noch Unreifen. Von diesem Gesichtspunkt aus entwarf er eine Ordnung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes in deutscher Sprache, die „deutsche Messe", für den „großen Haufen" und eine zweite für die Wochengottesdienste in lateinischer Sprache (abgesehen von der deutschen Predigt), und er hätte am liebsten auch griechisch und hebräisch Messe halten lassen, nur um die Jugend in den biblischen Sprachen zu üben und sie zur Verkündigung Christi auch in fremden Zungen geschickt zu machen. Auf diesem Wege wurde der Gottesdienst zur Schule, der Geistliche zum Lehrer, weil die papistischen Gottesdienste gerade den „Jungen und Einfältigen" unverständlich geblieben waren, und diese Auffassung ist vollends durch Melanchthons Einfluß im Gebiete der lutherischen Landeskirchen die herrschende geworden. Die kirchliche Zwangserziehung stellte den Kirchenbesuch schließlich unter Polizeiaufsicht, und auch die reifen Christen, die für sich selber dessen nicht bedürften, sollten doch verpflichtet sein, an ihm teilzunehmen um des guten Beispiels willen. Wenn Luther 1526 noch von einer „dritten Weise des Gottesdienstes" redete, so bewegte ihn dabei der Gedanke, daß jene beiden anderen Arten den Namen eines Gemeindegottesdienstes überhaupt noch nicht verdienen, vielmehr die Gemeinde der Gläubigen erst hervorbringen oder „erbauen" helfen sollen. Darum hat er auch späterhin der katechetisch-pädagogischen Wer-

tung des öffentlichen Gottesdienstes eine andere vorgeordnet, in der auch die Bedürfnisse der gläubigen Gemeinde zu ihrem Rechte kommen sollten: die eines Dank- und Lobopfers der in Christo sich erlöst wissenden Gotteskinder, das in der Feier des vom Herrn selbst gestifteten Abendmahls seinen Höhepunkt erreicht. Auch dies forderte eine stärkere Betonung der Mitwirkung der Gemeinde, wie sie in der Einführung deutscher Sprache und deutscher Lieder zum Ausdruck kam, und alle geistlichen Lieder Luthers sind in der Tat nicht der Massengemeinde, sondern der gläubigen Gemeinde in den Mund gelegt. Aber er ging noch einen Schritt weiter: wie der Glaube, so ist auch der Kultus von Gott geboten, indem er uns in Wort und Sakrament seine Gnade mit ihren Verheißungen darreicht und uns befiehlt, unsern Glauben daran zu nähren. Und diese gesetzliche Auffassung des Gottesdienstes bog allerdings wieder in katholische Bahnen zurück, ja sie suchte im Widerspruch mit der ersten, urchristlich-antikatholischen seine pflichtmäßige Unerläßlichkeit aus der Schrift zu begründen. Also auch hier erwies sich das erzieherische Bedürfnis nach Aufrichtung gemeinverbindlicher seelsorgerlicher Einrichtungen stärker, als das nach der denkmäßigen Ausgleichung innerer Widersprüche, und die Betonung der gemeinschaftbildenden Werte wichtiger, als die Vermeidung von Gewissensbedenken, die der christlichen Freiheit des einzelnen dabei etwa zugemutet werden mußten: auch die reifen Christen sollten nun nicht bloß um des Vorbilds willen, sondern weil Gott es so befohlen habe, durch fleißigen Gebrauch der im Gottesdienst dargereichten Gaben sich ihres Glaubensbesitzes immer neu vergewissern, also die regelmäßige gottesdienstliche Erbauung als Pflicht ansehen, auch wenn der innere Antrieb, der in niemandes Gewalt steht, fehlte.

Wenn die pädagogische Wertung des Gottesdienstes die evangelische Predigt in seinen Mitelpunkt rückte, so bot seine grundsätzliche, mit den Gedanken Jesu sich berührende Beurteilung die Maßstäbe dar, nach denen die überlieferten Ordnungen zu prüfen und von unevangelischen Bestandteilen zu reinigen waren. Anders als die Schwarmgeister begnügte sich Luther zunächst mit der

Einschärfung der leitenden Grundsätze, verstand sich aber zu praktisch-liturgischen Reformen, insbesondere zur Verdeutschung der Meßordnung erst, nachdem eine Reihe ähnlicher Versuche anderwärts vorausgegangen und die Wünsche, daß er selber dabei Hand anlege, unabweisbar geworden waren. Er war sich sehr klar darüber, daß man eine deutsche Kultussprache nicht von heute auf morgen schaffen könne, am wenigsten durch einfache Übersetzung der lateinischen Meßtexte. 1523 forderte er, daß die Messe in der Regel nur Sonntags gefeiert werde, daß dagegen in der Woche mehrmals täglich Predigtgottesdienst, Schriftlesungen und Schrifterklärungen (zur Mette aus dem Alten, zur Vesper aus dem Neuen Testament) stattfinden sollten. Als unevangelisch sollte das Meßopfer ausgeschieden werden, die Anrufung der Heiligen, die „unchristlichen Fabeln und Lügen in Legenden Gesängen und Predigten", die Winkelmessen, die Totenmessen und die Mittlerstellung des Priesters wie überhaupt die Auffassung des Gottesdienstes als eines verdienstlichen Werkes, einer Leistung an Gott, endlich das gedankenlose „Lören und Tönen" und die sträfliche Vernachlässigung des reinen Bibelwortes. Aber der für die Wochengottesdienste 1523 vorgeschlagenen lateinischen Meßordnung ließ Luther doch erst drei Jahre später die deutsche Messe für den Sonntagsgottesdienst der „einfältigen Laien" folgen. In ihr wurden Introitus, Credo und Sanktus durch Einführung deutscher Kirchenlieder zu Handlungen der Gemeinde umgestaltet, als Mittelstück zwischen dem den ersten Teil der Messe abschließenden Credo und der Abendmahlsfeier erhielt die Predigt ihren Platz, auf diese folgte eine Paraphrase und Abendmahlsvermahnung, der nicht mehr leise gelesene, sondern laut gesungene Einsetzungsbericht, die (später beseitigte) Elevation der Abendmahlselemente, die Austeilung mit dem Gesang des deutschen Sanktus und als Abschluß Kollektengebet und Segen. Wie Luthers Lehre vom Abendmahl mit Resten römisch-katholischer Sakramentsmagie behaftet blieb, so war es auch für die lutherische Abendmahlsfeier verhängnisvoll, daß sie in einer dem neu gewonnenen Religionsverständnis nicht voll gerecht werdenden Weise von der

römischen Messe abhängig blieb, allerdings unter Einführung des Laienkelches. Daraus erklären sich die noch erstaunlich lange in Übung bleibenden Konsekrationen, Prozessionen und Reverenzbezeugungen, die abergläubische Ehrfurcht vor vermeintlichen zauberischen Kräften des Sakraments und andere katholische Rückstände, die noch heute vielfach nicht überwunden sind, aber auch das ungebührliche Zurücktreten des Handelns als Gemeinde, denn bei Luther ist die Gemeinschaft der Gläubigen nicht sowohl Voraussetzung und Antrieb der Abendmahlsfeier, wie bei den Reformierten, als ihr Ergebnis, insofern die Gläubigen durch den Sakramentsgenuß Christo „eingeleibt" und mit ihm „ein Kuchen" werden; und selbst dieser Gedanke hat in der Folge nur eine nebensächliche Rolle gespielt gegenüber der von Luther ganz überwiegend betonten individualistischen Wertung des Abendmahles als Zuwendung der Sündenvergebung und als Glaubensstärkung.

Obwohl Luther seine liturgischen Vorschläge nicht als für andere Gemeinden verbindlich betrachtet wissen wollte, vielmehr im Gegensatz zu der von der römischen Kirche erstrebten Einheitlichkeit die Mannigfaltigkeit örtlicher Sitte ausdrücklich guthieß, sind begreiflicherweise seine beiden Meßordnungen dennoch für die Agenden des 16. Jahrhunderts vorbildlich geworden, wenn auch in Süddeutschland vielfach Zwinglische und Straßburgische Ordnungen stärkeren Einfluß gewannen. Daraus, daß er in das von ihm gereinigte Meßritual als wesentlichstes Stück die evangelische Predigt einführte, hat man später irrig gefolgert, daß jeder Hauptgottesdienst eine Vereinigung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier sein müsse, und darin sogar ein besonderes Kennzeichen der lutherischen Kirche gegenüber der reformierten, die diese Verbindung nur einige Male im Jahre vornehme, erblicken wollen. In der Tat aber hat Luther weder dem gewohnheitsmäßigen Genusse des Sakramentes jemals das Wort geredet noch vollends einen Predigtgottesdienst ohne Abendmahlsfeier als unvollständig angesehen, vielmehr oft genug den Unterschied zwischen Abendmahlsgemeinde und Predigt-

gemeinde klar hervorgehoben. Wie stark übrigens katholische Gewöhnungen bei seinen liturgischen Anordnungen nachwirkten, zeigt besonders deutlich seine hohe Wertschätzung des gemeinsamen Gebetes in seinen Wirkungen auf Gott und die hiermit zusammenhängende Wiedereinführung der seit langer Zeit außer Übung gesetzten Litanei im Jahre 1529, mit deren Hilfe er allerdings zugleich die tätige Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst zu beleben hoffte, weshalb er ihr auch ein vereinfachtes deutsches Gewand gab.

Mit der Lutherischen Würdigung des Gottesdienstes hängt die der Sonntagsfeier innig zusammen. Hielt er anfänglich mit der römischen Kirche noch fest an der Beziehung des Sonntags zur alttestamentlichen Sabbathfeier, so trat er seit 1518 immer entschiedener dafür ein, daß der Sabbath mit dem ganzen mosaischen Gesetz durch Christus aufgehoben sei, und daß für die wahrhaft Gläubigen kein Tag heiliger sei, als der andere, sie feiern vielmehr alle Tage „Sabbath", d. h. sie beten, loben und danken, gehen fleißig um mit Gottes Wort und handeln ihm nach. Aber da der vollkommenen Christen immer nur wenige sind, so ist der Sonntag „um der unvollkommenen Laien und Arbeitsleute willen" durch die kirchliche Sitte geschaffen worden, damit das Volk im Einklang mit dem natürlichen Gesetz einen Ruhetag nach den Arbeitstagen gewinne und diesen zur gemeinsamen Anbetung Gottes benutze. Wenn Luther und noch entschiedener Melanchthon den Sonntag gelegentlich auch als einen von Gott selbst gestifteten Kultustag bezeichnet haben, so erklärt sich das aus demselben Bedürfnis wie die oben besprochene gesetzliche Auffassung des Gottesdienstes überhaupt, tritt aber zurück hinter der klaren Forderung, daß wir Herren über den Sabbath sein sollen und nicht er über uns. Dennoch hat die Einigkeit der Reformatoren in der Ablehnung der alttestamentlichen Auffassung des Sonntags nicht hindern können, daß diese auf kalvinistischem Boden im 17. Jahrhundert die herrschende wurde und auch in den lutherischen Landeskirchen Eingang fand, was vielfach zu spitzfindigen Erörterungen über

die am Sonntag zulässigen Werke und Leistungen und zu polizeilichen Schutzverordnungen, sogar zu dem ganz unevangelischen Schlagwort „Sabbathschändung" Anlaß gab. Am liebsten hätte Luther alle in die Woche fallenden Feiertage auf die folgenden Sonntage verlegt und alle Heiligen- und Märtyrerfeste abgeschafft, aber er drang damit ebensowenig durch wie mit seinem Wunsche nach Festlegung des Oster- und Pfingstfestes. Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts verhalten sich in Behandlung der Feiertage sehr verschieden, selbst das Fronleichnamsfest und die Marientage wagten manche dem Volk nicht auf einmal zu nehmen, auch nicht die dreitägige Feier der drei christlichen Hauptfeste, die erst im 18. Jahrhundert allmählich auf eine zweitägige eingeschränkt wurde. Immerhin wurden die kirchlichen Feiertage durch die Reformation beträchtlich vermindert, wofür Luther auch sittliche und volkswirtschaftliche Erwägungen geltend machte, vermehrt dagegen nur durch das (von Luther allerdings noch nicht erwähnte) Erntedankfest, ein Dankfest für die Einführung der Reformation und die zunächst nur in Zeiten besonderer Not angeordneten Buß- und Bettage.

Der Begriff eines Kirchenjahres neben dem bürgerlichen Jahr ist der Reformation noch fremd gewesen. Die Verteilung der kirchlichen Festtage über das Jahr hatte für Luther lediglich erzieherischen Wert: „man kann nicht alle Stücken des Evangeliums einsmals lesen. Darum man solche Lehre ins Jahr geteilet hat, wie man auf einer Schule ordnet auf einen Tag Virgilium, auf den andern Homerum zu lesen", sonst aber könnten die Christen im zweiten Artikel des Apostolikums, der alle Feste in sich befaßt, „auf einen Tag alle Feste halten und feiern in ihren täglichen Gebet". Von einem organischen Aufbau des Kirchenjahres wußte diese Zeit also noch nichts, wenn auch Melanchthon geneigt war, die Ordnung der kirchlichen Feste den Aposteln, also mittelbar Gott selber, zuzuschreiben. Übrigens zählte Luther, wie die meisten Deutschen vor der Einführung des gregorianischen Kalenders, das neue Jahr immer

von Weihnachten an, im Einklang mit der Bezeichnung „nach Christi Geburt", und die Neujahrsfeier als solche galt ihm als heidnischer Brauch, „wie wir denn viel anderes mehr von den Römern haben". Das Perikopensystem der römischen Kirche wollte Luther, auch hier konservativer als Zwingli und Calvin, nicht beseitigen, soviel er an der Wahl der Texte auch auszusetzen hatte, aber er bediente sich dabei des in Deutschland seit Karl dem Großen eingeführten Lektionars, das von der römischen Ordnung vielfach abwich, und er oder seine Schüler fügten diesem einige neue Stücke ein. Neben den Perikopen blieb übrigens die zusammenhängende Schriftlesung und -erklärung auch in der lutherischen Kirche im Gebrauch. Die Verwendung der Meßgewänder wollte Luther anfangs, im Gegensatz zu den Schwärmern und den Schweizern, frei stellen in der Erwartung, daß solche „Possen und Lappereien" schon von selber verschwinden würden. Er selbst predigte, nachdem er der Mönchskutte den Abschied gegeben, im Doktorrock, Schaube genannt; aus diesem hat sich der Talar der evangelischen Geistlichen entwickelt, neben dem nur hier und da bescheidene Anklänge an die katholische Meßgewandung sich behaupteten. Wie die Meßgewänder, so rechnete Luther auch Glocken, Kirchenschmuck, Lichter u. dgl. zu den „Adiaphora": „wer da will, der mags lassen". Selbst der Altar war ihm nur wichtig für die Abendmahlsfeier, „aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volke kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl getan hat". Daß man den Altar mit Bildern schmücke, insbesondere mit Darstellungen des Abendmahles Christi, ließ Luther gern gelten, und in lutherischen Kirchen entstanden denn auch zahlreiche Bilderaltäre, während in den reformierten die Bilder verschwanden und der Altar durch einen einfachen Tisch ersetzt wurde. Was die Kirchengebäude betrifft, so empfahl Luther „feine, mäßige Kirchen mit niedrigen Gewölben" als die geeignetsten für Prediger und Hörer und verwarf die katholische Sonderung von Schiff und Chor, die beide zu Stätten der

Gemeinde bestimmt seien: das Schiff für die Predigtgemeinde, der Chor für die Abendmahlsgemeinde.

Keine kirchliche Handlung war nach Luthers Meinung reformbedürftiger, als die Beichte. Waren es doch nicht zuletzt die Erfahrungen des Beichtstuhles gewesen, die ihn zum Kampfe gegen das römische Kirchenwesen aufgerufen hatten. Der Beichtzwang war unvereinbar mit dem evangelischen Grundsatz der christlichen Freiheit. Die von der Kirche geforderte Aufzählung aller Einzelsünden, die aus dem religiösen Vertrauensakt ein peinliches Verhör zu machen drohte, mußte im Hinblick auf Matth. 18, 15 f. als verderbliche Menschensatzung beurteilt werden, weil man nicht dem Priester als Priester, sondern als einem Bruder in Christo sein Herz ausschütten und einer dem andern beichten, raten und helfen sollte. Auch hatte die römische Beichtpraxis dazu geführt, daß die innerlichen Vorgänge eines unter dem Druck der Sünde seufzenden Gemütes in der allgemeinen Auffassung völlig zurücktraten hinter dem Bewußtsein, ein verdienstliches Werk damit zu leisten, und dem damit verknüpften Gefühl der Selbstgerechtigkeit. Wie aber jede Sünde die Gemeinschaft mit Gott aufhebt, die durch keine menschliche Leistung wiederzuerlangen ist, und wie Gottes Gnade unendlich größer ist, als alle menschliche Schuld, und dem Sünder bedingungslos vergibt, so soll auch die Buße kein einmaliger Akt, sondern ein lebenslänglicher Gesinnungszustand sein, auf den Glauben an das Evangelium gegründet und mit dem Glauben zugleich sich beständig vertiefend, wodurch die „Genugtuung" zu einem ebenso armseligen wie zwecklosen Behelf herabsinkt, denn Gott wohlgefälliger wird der Mensch nur durch die innerliche Verabscheuung der Sünde und den sittlichen Kampf mit ihr, nicht aber durch die vorgeschriebenen Handlungen kirchlicher Devotion. Wie also die Reue über die Sünde aus der Vergegenwärtigung der von Gottes Vatergüte empfangenen Wohltaten erwächst, so kann sie auch nur in der erneuten Hingabe des Herzens an das Evangelium von der Sündenvergebung zur Ruhe kommen, was keiner priesterlichen Vermittelung, nur der des göttlichen Wortes bedarf. Mit

alledem sollten indessen die herkömmlichen kirchlichen Beichthandlungen keineswegs entwertet sein, obwohl manche Äußerung Luthers die grundsätzliche Verwerfung auch dieses „Menschengetichts" vom biblischen Standpunkt aus zu fordern scheint, vielmehr sollten nur die seelischen Bedürfnisse, denen die Beichte zu dienen hatte, kräftig wieder herausgestellt und der Blick für die Mißbräuche, die sich ihr angeheftet hatten, geschärft werden. Im übrigen hatte Luther den Segen der kirchlichen Gemeinschaft, der Privatbeichte und Absolution viel zu tief empfunden, um nicht für die seelsorgerische Bedeutung dieser kirchlichen Handlungen das wärmste Verständnis zu haben. Vom Standpunkt der pädagogischen Auffassung des Gottesdienstes schienen sie ihm vollends unentbehrlich zu sein, und die Stürmer und Dränger der Karlstadtschen Richtung konnten ihn hierin nur bestärken.

In der römischen Kirche war neben der obligatorischen Ohrenbeichte, die Luther durch die freiwillige Privatbeichte ersetzen wollte, die gemeine Beichte, auch „offene Schuld" genannt, üblich, in der der Geistliche nach der Predigt allen Anwesenden, sofern sie den Glauben an Christum haben und ihre Sünden ernstlich bereuen, auf Befehl Gottes die Absolution verkündigte. Sie wurde als zweckmäßige Ergänzung der sakramentalen Ohrenbeichte empfunden, weil bei dieser erfahrungsgemäß nicht alle Sünden zur Erinnerung oder zur Aussprache kommen konnten. Diese Form der Beichte wurde auch in den lutherischen Kirchen beibehalten, doch betonte Luther, daß sie die Privatbeichte nicht ersetzen dürfe, vielmehr ihr den Weg zu bahnen habe. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters war es nun allgemein Brauch geworden, daß niemand zum Abendmahl zugelassen wurde, ohne vorher gebeichtet zu haben. In der Reformationszeit kam zwar Beichte ohne Abendmahl noch vielfach vor, nur ausnahmsweise jedoch eine Abendmahlsfeier ohne vorgängige Beichte. Luther ließ diese seit 1523, anknüpfend an ältere Versuche dieser Art, durch ein katechetisches Verhör über Zweck und Nutzen des Sakramentes einleiten, woraus sehr bald eine Prüfung auf die Rechtgläubigkeit der Kommunikanten

sich entwickelte, doch hielt Luther daran fest, daß dies Verhör den vertrauenswürdigen Christen zu erlassen sei, und daß das Beichten einzelner Sünden dem Ermessen des Beichtenden anheimgestellt werden müsse, denn nicht um der Herrschaft der Priester über die Laien willen, sondern um „den blöden und erschrockenen Gewissen zu dienen", sei die geordnete kirchliche Beichte von nöten, darum sei auch ihr köstliches Hauptstück die Absolution, die den Trost der Sündenvergebung jedem einzelnen persönlich zuspricht und gewiß macht, und die der Beichtiger dem freiwillig um sie nachsuchenden unbedingt zu gewähren hat, auch wenn er von seiner Reue nicht sicher überzeugt sein sollte. Nur in diesem Sinne wollte Luther die Beichte gelegentlich auch als Sakrament neben Taufe und Abendmahl gelten lassen, nicht als ob es sich dabei um eine magische Gnadenmitteilung durch einen kirchlichen Beamten handelte, sondern weil sie „die Verheißung und Glauben der Vergebung der Sünden um Christus willen in sich hat", was aber schon von der Taufe gilt, so daß deren Heilsvorgang in der Buße sich lediglich wiederholt. Darum legte er auch solchen Nachdruck darauf, daß die Absolution eine unbedingte, also durch keine menschliche Leistung zu verdienende sei: Buße und Reue sind zwar für den Beichtenden selbst unerläßlich, er darf aber nicht meinen, daß durch sie die Absolution bewirkt werde, denn niemand kann wissen, ob seine Reue Gott genügt. In Verfolg dieses Gedankens gelangt Luther allerdings mehrfach zu dem Schluß, daß dann die Absolution auch dem Unbußfertigen sich zuwende, während er anderwärts ihren Erfolg grundsätzlich vom Glauben abhängig macht. Es ist vergeblich, die Widersprüche verdecken oder wegdeuten zu wollen, in die sich Luther verfing, indem er einerseits gegenüber der römischen Verdienstlehre auch hier für das evangelische Recht der sola fides sich einsetzte, anderseits aber das Evangelium von der Sündenvergebung als eine objektive Wirklichkeit außer uns festhalten wollte, die da ist und wirkt, gleichviel ob wir sie innerlich anerkennen oder nicht, vor allem auch unabhängig von der sie vermittelnden Persönlich-

keit und ihrer religiös-sittlichen Beschaffenheit. Ja, das pädagogisch-religiöse Bedürfnis nach unerschütterlicher Sicherstellung des göttlichen Gnadentrostes drängte ihn sogar immer mehr nach dieser zweiten Richtung. Die lebenslängliche Buße, in der die christlichen Charaktere stark werden konnten, zerlegte sich ja für den Durchschnitt des Kirchenvolkes ganz unevangelisch in eine Reihe von Einzelakten, in denen die Sündenvergebung von den Rückfälligen jedesmal von neuem ergriffen werden mußte, weshalb man auch diejenigen Sünden, die den Verlust des Gnadenstandes nach sich zögen, deutlich bezeichnet wissen wollte: man konnte sich der Beichtspiegel und ihrer Kasuistik nicht so rasch entwöhnen. Aus ähnlichen Erwägungen hat Luther auch die fürbittende oder ankündigende Form der Absolution später hinter der effektiven, d. h. im Zusprechen bereits wirksamen, zurücktreten lassen. Diese an die katholische Sakramentsmagie streifende Würdigung des göttlichen Wortes als einer die Wiedergeburt wunderhaft bewirkenden geistigen Macht hatte eine zunehmende Mechanisierung des Beichtinstitutes zur Folge, gegen die erst der Pietismus die ursprünglich Lutherischen Gedanken von den unerläßlichen subjektiven Voraussetzungen Reue und Glaube wieder kräftig zur Geltung brachte, ohne aber damit den Verfall der Privatbeichte aufhalten zu können, die mehr und mehr durch die gemeinsame, mit bedingungsweise und deklarativ erteilter Absolution, ersetzt wurde. Dabei hat unverkennbar der Einfluß der reformierten Kirche mitgewirkt, die sich von den katholisierenden Einschlägen der Lutherischen Beichtlehre grundsätzlich freihielt. Die Vollmacht, zu binden und die Sünden zu behalten, hat nach Luthers Auffassung in der Privatbeichte keine Stelle, sondern ist nach Matth. 18, 15—18 ein Stück der Kirchenzucht, „welches jetzt der Bann heißt" und nicht geheime, sondern öffentliche Sünden betrifft.

Als Luther 1523 das römische Taufritual verdeutschte — ungefähr gleichzeitig gab auch Thomas Münzer eine deutsche Taufordnung heraus —, schloß er sich der in seiner (brandenburgischen) Diözese üblichen Form an, und „um die schwachen Ge-

wissen zu schonen", nahm er keine tiefgreifenden Änderungen vor, da ihm zunächst die Übersetzung in die Laiensprache das wichtigste war. Mochte auch dies erste Taufbüchlein mehrfach vorbildlich werden, es genügte doch evangelischen Ansprüchen nicht, da in der römischen Taufliturgie zu viel äußerliche Stücke sich vordrängten: „unter Augen blasen, Kreuze anstreichen, Salz in den Mund geben, Speichel und Kot in die Ohren und Nasen tun, mit Öle auf der Brust und Schultern salben und mit Chrisam den Scheitel bestreichen, Westerhemd anziehen und brennende Kerzen in die Hand geben, und was des mehr ist, das von Menschen, die Taufe zu zieren, dazu getan ist, denn auch wohl ohne solches alles die Taufe geschehen mag." Darum ließ Luther 1526 eine beträchtlich verkürzte und gereinigte Ausgabe folgen, die dann durch Aufnahme in den kleinen Katechismus weite Verbreitung fand. Aber auch diese Fassung blieb insofern noch in den alten Bahnen, als sie die Formeln der Proselyten- oder Erwachsenen-Taufe auf die Kindertaufe anwendete, so daß sowohl die Abrenuntiation, d. h. die nur aus dem Kampfe gegen das Heidentum geschichtlich verständliche Lossagung des Täuflings von der Gefolgschaft des Teufels, als auch der Exorzismus, d. h. die feierliche Austreibung des Satans unter dem Zeichen des Kreuzes, in den die eigentliche Taufe vorbereitenden Handlungen ihren Platz behielten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Luther und viele seiner Anhänger beide Akte nicht bloß symbolisch verstanden, sondern als wirksame Gebetshandlungen, die für das Werk des heiligen Geistes Raum machen sollten. Und so sehr sich die lutherischen Dogmatiker mühten, den Exorcismus gegen alle an heidnische Magie erinnernden Deutungen zu schützen oder ihn als Adiaphoron kenntlich zu machen, er erhielt sich gleichwohl in den meisten lutherischen Kirchenordnungen, weil er geeignet schien, die „Herrlichkeit der Taufe" als der Losreißung aus dem Reiche des Teufels und Aufnahme in die Herrschaft Christi auch dem Blödesten deutlich zu machen. Die von Butzer beeinflußte Straßburger Taufliturgie und die Zwinglische von 1525 ließen

Exorzismus und Abrenuntiation fallen, Calvin schied sie gleichfalls aus, weil sie, obwohl auf alter Sitte beruhend, doch mit Gottes Wort unvereinbar seien und den Aberglauben nährten. In der lutherischen Kirche kam es seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zu heftigen Kämpfen um den Exorzismus im Zusammenhang mit der Abwehr des sogenannten Kryptokalvinismus. Erst die Aufklärung hat diesen trüben Rest einer überwundenen Weltanschauung ganz beseitigt, ohne doch verhindern zu können, daß verschleierte Erinnerungen an ihn in Agenden des 19. Jahrhunderts vereinzelt wieder auftauchten. Noch zäher erhielt sich, wenn auch in mancherlei abgeschwächten Erscheinungen, die Abrenuntiation in den meisten lutherischen Agenden, obwohl sie bei der Taufe eines von christlichen Eltern geborenen Kindes nicht minder widersinnig ist, als der Exorzismus. Erst das 19. Jahrhundert hat ihren Gebrauch freigestellt und damit ihr Verschwinden befördert. — Für den eigentlichen Taufakt empfahl Luther im Einklang mit der vorwiegenden Überlieferung das völlige Eintauchen in das Wasserbecken als Symbol für das Absterben des alten Adam und das Aufstehen des neuen, wiedergeborenen Menschen, daneben war wie schon in der alten, so auch in der lutherischen Kirche das Übergießen des nackten Täuflings mit Wasser oder ein einfaches Benetzen des Kopfes zugelassen; die letztere Form wurde schließlich die allein übliche. In der dabei gesprochenen Taufformel hat die aus der Vulgata stammende unrichtige Übersetzung „ich taufe dich im Namen des Vaters usw." durch Luthers Katechismus allgemeine Geltung gewonnen, obwohl schon Zwingli das εἰς τὸ ὄνομα des Urtextes richtiger verstanden hatte. Von den zahlreichen an den Taufakt sich anschließenden Handlungen des römischen Rituals hat Luther nur das Anlegen des weißen Taufkleides oder Westerhemdes beibehalten, an dessen Stelle später, wenn der Täufling nicht schon in weißer Kleidung zur Taufe gebracht wurde, ein übergeworfenes weißes Tuch trat. Von den dem Taufakt vorausgeschickten Gebeten wurde das erste, fürbittende von den lutherischen Agenden in der Regel beibehalten, aber in einer

der Kindertaufe entsprechenden Form, das sogenannte Sintflutgebet dagegen meist gestrichen oder neben anderen zur Auswahl gestellt. An die Verlesung von Markus 10, 13 ff., das einzige wirklich der Begründung der Kindertaufe dienende Stück, schließt sich in Luthers Taufbüchlein das Vaterunser, dessen Stelle aber in den Agenden mehrfach wechselt, und der von den Paten gesprochenen Abrenuntiation folgt das Apostolikum, das zu keiner Zeit im Taufritual für entbehrlich gehalten worden ist, wenn auch die Art seiner Verwendung und Einführung verschiedene Formen aufweist. Den Beschluß macht die beim Anlegen des Westerhemdes gesprochene Formel, die der Salbungsformel des römischen Rituals nachgebildet ist.

Der herrliche Trost der Taufe ist nach Luther, daß Gott in ihr mit dem Täufling seinen Bund geschlossen hat, ihm die Sündenschuld nicht mehr anzurechnen, sondern einen neuen Menschen aus ihm zu machen und ihm die Gewißheit des ewigen Lebens zu schenken. Aber diese gnädige Bereitschaft Gottes fordert vom Menschen die Bereitschaft des Glaubens, der den Kampf mit den Anfechtungen der Sünde unablässig führt und, wo er schwach wird, immer wieder in den Schutz der Taufe „kriecht", um sich an Gottes Zusage aufzurichten. Denn die Verheißung oder das Wort Gottes bleibt bei der Taufe, wie bei den Sakramenten überhaupt, immer das Höchste und darum der Glaube an das Wort unvergleichlich wertvoller, als der Empfang des äußeren Zeichens, mag dieses auch in seiner Sinnfälligkeit zur Erweckung und Stärkung des Glaubens beitragen oder „durch das Äußerliche in das Geistliche hineinziehen". Wenn Luther von dem Taufwasser als solchem nicht selten so zu reden scheint, als wohne eine magische Kraft darin, so bleibt durch dies gelegentliche Eingehen auf verbreitete Vorstellungen doch seine religiöse Grundanschauung unberührt, daß die entscheidende Wirkung dem im Worte wohnenden heiligen Geist zukomme. Wohl aber scheint es an durchschlagenden Ausgleichungen zu fehlen, wenn Luther einerseits gegenüber der vulgärkatholischen Sakramentsauffassung die Wirkung der Taufe vom Glauben abhängig machen und eben dadurch ihren reli-

giösen Wert sicherstellen will, anderseits gegenüber den Schwärmern mit wachsender Entschiedenheit das von allen menschlichen Voraussetzungen oder Leistungen unabhängige „Werk Gottes“ in der Taufe betont, das auch den Ungläubigen zugute komme. Auch im zweiten Falle handelte es sich ihm um einen unveräußerlichen religiösen Wert und im ganzen um ähnliche Widersprüche, wie wir sie bei seiner Lehre von der Beichte aufzuzeigen hatten. Die Gedanken, in denen die Auflösung solcher Widersprüche zu suchen ist, können erst bei der Gesamtwürdigung seiner Theologie zur Sprache kommen. Hier bleibt nur noch ein Wort über seine Gleichsetzung von Erwachsenen- und Kindertaufe, also über seine Anschauung vom Kinderglauben zu sagen.

Weil die Taufe ein freies Gnadengeschenk Gottes ist, dem gegenüber wir lediglich verdienstlose Empfänger sind, so bedeutet es für Luther keinen Unterschied, ob diese Taufgnade sich Erwachsenen oder Kindern zuwendet. Als Gott durch das Evangelium seinen Bund machte mit allen Heiden (Matth. 28,19), hat er die Kinder nicht ausgeschlossen; und wenn Christus den Kindern das Reich Gottes ausdrücklich zuspricht, so legt er damit der Taufe dieselbe Bedeutung bei, wie sie im alten Bunde die Beschneidung hatte. Ist aber Gott auch in der Taufe, wie bei allen religiösen Vorgängen, der allein wirkende, so folgt daraus, daß auch bei dem Täufling der Glaube sein muß, nur „es ist gar viel ein ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen“. Sobald der Glaube als Leistung zur Voraussetzung der Taufe gemacht wird, wie die Wiedertäufer wollten, wird die Taufe auf Menschenwerk gestellt und nicht auf den Willen Gottes. Gewiß ist der Glaube zur Taufe so unerläßlich nötig, wie jede Gnadenmitteilung nicht nur einen Geber, sondern auch einen Empfänger voraussetzt. Aber er ist auch bei der Taufe nicht das erste, sondern er bedingt lediglich ihren Segen für das innere Leben des Täuflings, ähnlich wie bei der Absolution der Privatbeichte: „glaube ich, so ist mir die Taufe nütze; glaube ich nicht, so ist sie mir nicht nütze“, die Taufe bleibt darum doch, was sie ist, denn sie steht auf

dem gewissen Wort und Gebot Gottes, und eben deshalb braucht sie auch nicht wiederholt zu werden, wie die Anhänger der Spättaufe fordern: „mein Glaube *machet* nicht die Taufe, sondern *empfängt* die Taufe". Aber alles das bedeutete keineswegs schon ein Zurücklenken zur magischen Sakramentsauffassung der römischen Kirche, denn der Glaube, von dem Luther redet, sollte ja nicht erst ein durch das Sakrament gewirkter oder „eingegossener", vielmehr ein vor der Taufe bereits vorhandener sein. Wie nun ein solcher bei Kindern möglich sei, hatte er auf mancherlei Weise zu erklären versucht, indem er zuerst nach herkömmlicher Weise den stellvertretenden Glauben der Kirche, dann den der Paten als fürbittend wirksamen zu Hilfe nahm, um sich schließlich nach sehr anfechtbaren und gequälten Auseinandersetzungen mit den Einwänden der Wiedertäufer auf das schlichte religiöse Urteil zurückzuziehen, daß menschliche Vernunft gegenüber diesem Geheimnis ohnmächtig sei und es Gott anheimgeben müsse, wie er in unmündigen Kindern den Glauben zu erwecken vermöge. Je größer aber die Denkschwierigkeiten dieser Auffassung waren, um so entschiedener wollte er in späteren Jahren das Recht der Kindertaufe nicht aus einem in den Täuflingen irgendwie vorausgesetzten Glauben, obwohl sein religiöses Empfinden immer an einem solchen festhielt, sondern lediglich aus dem Taufbefehl Matth. 28, 18 ff. und dem Evangelium der Kinder (Mark. 10, 13 ff.) theologisch abgeleitet wissen, was aber nicht hindern konnte, daß Theologen seiner Gefolgschaft gerade an dem Problem eines durch die Taufe *bewirkten* Glaubens ihren Scharfsinn mit Vorliebe übten und dabei in die von ihrem Meister grundsätzlich überwundene magische Auffassung des Taufsakramentes allerdings zurückglitten, bis man endlich erkennen lernte, daß das Problem inzwischen gegenstandslos geworden war, weil das Kind, als Glied der christlichen Gemeinde bereits geboren, durch die Taufe lediglich die Anwartschaft auf die dieser Gemeinde verheißenen Güter feierlich zugesprochen erhält, in deren lebenslänglicher Aneignung sein Glaube erst sich entwickeln und bewähren soll.

Im Katholizismus hatte sich von der Taufe die Firmung losgelöst, bestehend aus einer vom Bischof zu vollziehenden Salbung und Handauflegung (später dem Backenstreich), die im Morgenlande an die Taufe sich unmittelbar anzuschließen pflegte, im Abendlande aber von der Kirche zu einem zweiten Sakrament gestempelt wurde. Schon Wiklef, Hus und die Waldenser hatten diese rein hierarchische Maßregel als abergläubischen Tand bekämpft, und Luther hatte sie als „Menschenfündlein" und „Affenspiel" scharf abgelehnt, dagegen seit 1523, im Einklang namentlich mit einem ähnlichen Brauch der böhmischen Brüder, eine katechetische Unterweisung der Jugend gefordert, die mit einer Handauflegung als Bestätigung der Aufnahme in die Gemeinde ihren Abschluß finden sollte. Doch kam es zu einer evangelischen Umbildung der Firmung zunächst nicht, vielmehr begnügte man sich mit der schon erwähnten Glaubensprüfung der Kommunikanten und ordnete späterhin jährlich zu wiederholende Katechismusprüfungen der Kinder und des Hausgesindes an, denen Katechismuspredigten in der Kirche als Ersatz für die teils überhaupt nicht genossene, teils längst wieder vergessene katechetische Unterweisung der Schule vorbereitend zu Hilfe kamen. Glaubensverhöre wurden zunächst immer nur bei besonderen Anlässen vorgenommen: bei Beichte und Abendmahl oder bei der Trauung, im ersten Falle im Beichtstuhl, im zweiten im Hause des Geistlichen vor dem ersten Aufgebot. Einen öffentlichen Charakter dagegen hatte vorerst nur das Visitationsexamen, das zur Ermittelung des religiösen Besitzstandes ganzer Gemeinden zu dienen hatte und darum grundsätzlich auch auf die Erwachsenen ausgedehnt wurde, soweit nicht besondere Rücksichten oder passiver Widerstand davon abzustehen nötigten. Aber das Katechumenat der Erwachsenen trat begreiflicherweise, obwohl vielfach noch im 17. Jahrhundert und länger geübt, mehr und mehr zurück hinter dem der Jugend, und bei dieser hatte der erste Abendmahlsgang eine so einschneidende Bedeutung, daß der Gedanke nahe lag, ihn als Abschluß des Jugendkatechumenates zu betrachten. Damit waren die Ansätze gegeben,

aus denen eine evangelische Konfirmationshandlung sich entwickeln konnte. Auf lutherischem Boden vereinzelt, auf reformiertem häufiger hielt man die Prüfungen der erstmaligen Kommunikanten auch öffentlich, vor versammelter Gemeinde ab. Die Konfirmation als bewußte evangelische Umformung der katholischen Firmung jedoch, d. h. als gottesdienstliche Feier, bestehend aus Glaubensbekenntnis, Gebet und Handauflegung angesichts der Gemeinde, ist erst von Martin Butzer geschaffen worden, der dabei von bestimmten Rücksichten auf täuferische Forderungen bestimmt war. Hatte man diesen die Kindertaufe unter keinen Umständen zum Opfer bringen mögen, so glaubte man ihnen doch entgegenkommen zu müssen, indem man eine Zeremonie schuf, „wodurch die getauften Kinder, wenn sie herangewachsen, zum Christentum eingeweiht wurden", und indem man in diesen öffentlichen Bekenntnisakt die apostolische Handauflegung nach dem Vorbild der römischen Firmung aufnahm. Butzer hielt zwar mit seinen Bedenken gegen die Einführung dieser kirchlichen Sitte nicht zurück, weil sie nicht aus dem Gedankenkreise der Volkskirche, sondern der Bekenntniskirche stammte, das innere Wachstum des Christentums wieder in trügerischer Weise von äußeren Akten abhängig zu machen drohte und die Konfirmation in unevangelischer Weise als einmalige bewußte Wiederholung und feierliche Bestätigung des Taufbundes anzusehen verleitete. Anderseits war er von dem Wert des Kirchenrechtes und der Kirchenzucht für die Gemeinschaftsbildung so durchdrungen, daß er die anstaltlich-pädagogische Seite der Konfirmation hoch genug einschätzte, um jene Bedenken wieder zurückzustellen und die Einbürgerung der Konfirmationshandlung mit ihrem unverkennbaren sakramentalisierenden und katholisierenden Grundzug dennoch kräftig zu fördern. In Straßburg war es nicht gelungen, aber in Hessen glückte es, seit 1539 eine dauernde kirchliche Einrichtung aus ihr zu schaffen, für deren Verbreitung die in der Interimszeit vorherrschende Neigung zu Kompromissen besonders günstig war. Fast alle Konfirmationsordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts — sogar die englischen Common prayer books — sind von der

hessischen unmittelbar oder mittelbar abhängig. Aber die lutherischen Theologen verhielten sich vielfach spröde ablehnend gegen die neue Sitte, so daß erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch Pietismus und Rationalismus ihre allgemeine Geltung sich anbahnte, die im 19. Jahrhundert endlich erreicht wurde. Nachwirkungen des täuferischen und katholisierenden Einschlags aus der Zeit der ersten Einführung haben sich in der Lehre von der Konfirmation hier und da noch bis auf unsere Tage erhalten, im ganzen aber blieb die nüchterne, rein volkstümliche Auffassung maßgebend, daß die Konfirmation lediglich den Abschluß des Katechumenates, die Erwerbung des Kommunionrechtes und die Anwartschaft auf selbständige Teilnahme an allen Rechten und Pflichten der evangelischen Gemeinde öffentlich und in feierlicher Form zu bezeugen habe.

Wie Luthers Taufbüchlein, so war auch sein Traubüchlein von 1529 dazu bestimmt, Anleitung zu einer evangelischen Gestaltung der entsprechenden gottesdienstlichen Handlungen zu geben, ohne damit von den herkömmlichen Bräuchen ohne Not abweichen oder anderen, die zu gleicher Aufgabe sich berufen glaubten, irgendwie vorgreifen zu wollen. An der wichtigsten Vorarbeit, der Bugenhagenschen Trauordnung von 1524, hatte er selber mitgewirkt, und diese war in Augsburg, Nürnberg, Straßburg und wohl auch anderwärts bereits verwendet worden. Luthers Vorrede stellt nachdrücklich den Satz voran, daß „Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft" sind, in das Geistliche oder Kirchendiener nichts dreinzusprechen haben, und für das der jeweilige Brauch in Stadt und Land maßgebend bleiben soll. Wo die kirchliche Einsegnung einer rechtsgiltig geschlossenen Ehe begehrt wird, ist nach Luther die Kirche schuldig, sie zu gewähren; und ohne aus der kirchlichen Einsegnung ein Gesetz machen zu wollen, erwartet er die gleiche Wirkung vom Zwang der Sitte, denn „obwohl es ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet, wie der Mönche und Nonnen Stand," darum sollte man in ihn nicht eintreten, ohne Gottes Segen zu erflehen.

Der religiöse Grundton des Schriftchens ist die Bestreitung des mit der Schrift unvereinbaren sakramentalen Charakters der Ehe und der Preis ihrer im Glauben begründeten Heiligkeit gegenüber der falschen römischen Verherrlichung der Ehelosigkeit; daneben aber greift ein der germanischen Laienkultur entnommener Gedanke besonders kräftig ein, der in der römischen Kirche vielfach auf scharfen Widerspruch stieß: daß die Ehe eine bürgerliche Angelegenheit und auch ohne Mitwirkung der Kirche rechtsgiltig sei. Das Traubüchlein beginnt mit der Formel des Aufgebots auf der Kanzel, das nach herrschender Sitte, um etwaige Ehehindernisse zu erkunden und Fürbitte für das Paar einzulegen, dreimal an den vorausgehenden Sonntagen erlassen wurde. Die eigentliche Trauungshandlung findet vor der Kirche statt, ihr folgt die Einsegnung in der Kirche vor dem Altar. In dieser Zweiteilung wirkt noch der ältere Brauch nach, daß die Trauung im Hause, durch einen Laien vollzogen wurde und erst am Tage darauf der öffentliche Kirchgang stattfand. Mehr und mehr war es Sitte geworden, die Trauung aus dem Hause vor die Kirchentür zu verlegen und Geistliche dabei zuzuziehen oder ihnen den Vollzug ganz zu überlassen; dann aber begab sich der Hochzeitszug in die Kirche, wo die Brautmesse gehalten wurde, die bei den Evangelischen natürlich auszufallen hatte. Luther hielt an der Trauung vor der Kirchentür noch fest, um damit auszudrücken, daß es sich trotz Mitwirkung des Geistlichen um einen bürgerlichen Rechtsakt handele, der für die kirchliche Einsegnung die unerläßliche Voraussetzung zu bilden habe. Er stellte auch anheim, beide Akte zeitlich zu trennen. Die Trauung soll — vermutlich nachdem der Mangel von Ehehindernissen öffentlich festgestellt ist — mit der Frage beginnen: Hans, willst du Grete zum ehelichen Gemahl haben usw.? Auf ihre Bejahung, die als feierliche und öffentliche Wiederholung des häuslichen Verlöbnisses gedacht ist, folgt der Wechsel der Ringe, der schon damals gegenüber dem (in England noch heute üblichen) Ringempfang durch die Braut die vorherrschende Sitte war, doch

läßt Luther das Segnen des Ringes u. a. geflissentlich bei Seite. Der Geistliche fügt alsdann die rechten Hände der Brautleute ineinander und spricht sie im Namen des dreieinigen Gottes zusammen: das schon bestehende eheliche Verhältnis mag nunmehr in der Form der ehelichen Lebensgemeinschaft in Kraft treten. Viel freier verhält sich Luther gegenüber den herkömmlichen Formen des am Altar stattfindenden Aktes, d. h. der Brautmesse mit den anschließenden Segnungen und Gebeten. Er ersetzt sie durch eine an die Gemeinde gerichtete Verlesung des biblischen Berichtes über die Stiftung der Ehe im Paradiese und eine für das Brautpaar bestimmte Reihe von Schriftsprüchen über Pflichten, Kreuz und Trost der Ehe, worauf ein Gebet den Schluß macht. An eine dieser Schriftlesungen pflegte sich die Hochzeitspredigt anzuschließen, die Luther, soweit wir wissen, gern benutzte, um der versammelten Gemeinde Nutzen und Segen des Ehestandes, namentlich auch im Gegensatz zu der katholischen Überschätzung des Zölibates, erbaulich darzulegen; doch sind uns auch zahlreiche Hochzeitspredigten jener Zeit erhalten, die sich an das Brautpaar persönlich richten. — Für die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts ist Luthers Traubüchlein weithin vorbildlich geworden, nur wurde es immer mehr Regel, Trauung und Einsegnung zu einer einzigen Handlung zusammenzuziehen und diese, vielfach von Gemeindegesang umrahmt, in der Kirche stattfinden zu lassen. Nicht selten begegnet die kirchenpolizeiliche Forderung, daß das Brautpaar vor der Trauung zu beichten und das Abendmahl zu empfangen, ja daß der Zulassung zum Aufgebot eine Prüfung im Katechismus vorauszugehen habe; auch sollten zu gewissen Zeiten und Tagen des Jahres Hochzeiten unzulässig sein. Die wichtigste Änderung, die sich schon im 16. Jahrhundert anzubahnen begann, war der Bruch mit der von Luther noch vertretenen Anschauung, daß ein mit Einwilligung der Eltern geschlossenes Verlöbnis bereits die Ehe schaffe, die durch die Trauung nur feierlich bestätigt werde. Vielmehr wurde die Ausübung der ehelichen Gemeinschaft vor der Trauung, nur auf Grund des

Verlöbnisses, von zahlreichen Kirchenordnungen unter Strafe gestellt, die Verlobung im Einklang mit dem römischen Recht als ein nicht unbedingt verbindlicher Vorvertrag und lediglich die Trauung als entscheidender Rechtsakt angesehen, weshalb auch die kirchliche Trauung nicht mehr, wie bei Luther, freigestellt, sondern durch obrigkeitliche Vorschrift erzwungen wurde. Immerhin währte es noch vier bis fünf Menschenalter, bevor diese Umwälzung sich durchsetzte und staatlich anerkanntes Gewohnheitsrecht wurde. In dem Maße, wie die Verlobung den Charakter eines Rechtsaktes einbüßte, konnte sich allerdings ihre sittliche Würdigung vertiefen, anderseits aber führte das Nebeneinander verschiedener Religionsbekenntnisse schließlich unausweichlich darauf hin, die kirchliche Trauung durch einen rein staatlichen Rechtsakt zu ergänzen oder zu ersetzen, der den Beginn der Eheschließung mit allen ihren Rechtsfolgen unzweideutig bezeichnete. So kam es in Holland schon im 16. Jahrhundert, in England unter Cromwell zur Einführung der Zivilehe, die aber erst seit der französischen Revolution ihren Siegeszug durch Europa antrat. Von der katholischen Kirche wird der Zivilehe keine eheschließende Kraft, sondern lediglich die Sicherung bestimmter bürgerlicher Rechtswirkungen zugestanden, in der evangelischen Kirche dagegen hat sich die Einsicht allmählich wieder durchgesetzt, daß die Ehe als ein „weltlich Geschäft" der staatlichen Gesetzgebung untersteht und auch ihr christlicher Charakter nicht durch die Trauung, sondern nur durch die entsprechende Gesinnung der Eheleute verbürgt wird, zu der sie sich in der Trauung vor Gottes Angesicht bekennen, bevor sie von dem Rechte der Lebensgemeinschaft Gebrauch machen.

Für die kirchliche Begräbnisfeier bedeutete die Reformation eine ungleich durchgreifendere Umgestaltung katholischen Herkommens. Denn mindestens seit Augustin war dabei herrschender Gesichtspunkt gewesen, daß das kirchliche Handeln in diesem Falle dem Toten selbst zugutekomme, und gerade dieser Gedanke wurde von dem reformatorischen Kampfe gegen den römischen Werkdienst aufs schärfste getroffen. Mit dem höchst

unsicheren, schon im Mittelalter heftig bekämpften, von Luther als „Teufelsspuk" verworfenen Dogma vom Fegefeuer fielen auch die Ablässe für Verstorbene, die Totenopfer, Totenvigilien und Seelenmessen rettungslos dahin, und die ganze katholische Begräbnisliturgie verlor ihren wesentlichen Halt. Nicht mehr um das Seelenheil der Toten, das allein in Gottes Hand liegt, durfte es sich jetzt handeln, sondern lediglich um eine ernste und eindrucksvolle Feier für die Lebenden, die in der einem geliebten Toten zu erweisenden letzten Ehre sich ihres Glaubens an die todüberwindende Liebe Gottes und an die unzerreißbare Gemeinschaft des ewigen Lebens bewußt werden sollen. Mit solchem Vorbehalt wurden manche liebgewordene Gebräuche der Vergangenheit schonend gewahrt: so das Glockengeläut, das aber nun nicht mehr zur Fürbitte für den Verstorbenen mahnen, sondern nur die Gemeinde herbeirufen sollte, das Trauergeleit der Gemeinde mit singenden Kindern, das Vorantragen des Kreuzes oder der noch aus heidnischer Zeit stammende dreimalige Erdwurf mit den Blumen- und Kranzspenden. Bei dem eigentlichen gottesdienstlichen Akt, der entweder am Grabe selbst oder in der Kirche stattfand, erschien neben Schriftlesung, Gesang und Gebet als wichtige Neuerung die Leichenpredigt, die im Mittelalter wohl immer nur hervorragenden Persönlichkeiten gewidmet worden war, jetzt aber als Glaubenszeugnis und Seelentrost ihren dauernden Standort erhielt, mochte auch für Güte und Länge der Rede wie für andere Teile des ganzen Vorganges sehr bald die leidige Rücksicht auf den Geldbeutel mitbestimmend werden. Nur in einem Punkt machte Luther der Volkssitte ein Zugeständnis, das seinen evangelischen Grundsätzen nicht ganz entsprach: viel weniger abweisend, als später Calvin, sprach er sich über die Fürbitte für die Verstorbenen aus, aber nicht vor der Gemeinde oder von dem Geistlichen durfte sie geübt werden, sondern nur von den Angehörigen in der Stille, und in ähnlicher Weise haben dann auch die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche die private Fürbitte für Verstorbene wohlwollend zugelassen, wiewohl sie nach Luthers Meinung kein Vorbild in

der Schrift hatte. Die Frage, ob auch ungetauften Kindern ein christliches Begräbnis zu gewähren sei, hat Luther allem Anschein nach bejaht, und ebenso hat sich wohl die Mehrzahl der Kirchenordnungen entschieden. Dagegen hätte er die sogenannte Einsegnung der Leiche sicherlich verworfen, wie alle Benediktionen und Konsekrationen und dergleichen „Affenspiel". Wenn er anderseits 1544 in der neuerbauten Torgauer Schloßkapelle die Einweihungsrede hielt, so tat er das in ausdrücklichem Gegensatz zu den gebärdenreichen papistischen Weihungen, indem er nicht den Raum selbst heiligsprach, sondern ihn schlicht und fromm unter den Segen des göttlichen Wortes stellte, das in ihm eine neue Wirkungsstätte finden sollte. Daß Räume, Geräte oder Gefäße an sich heilig seien und, falls sie durch Mißbrauch entweiht würden, einer abermaligen priesterlichen Heiligung bedürften, ist ein durchaus unevangelischer Gedanke, obwohl Reste dieser uralten Auffassung auch im protestantischen Empfinden noch immer nicht ganz unwirksam geworden sind.

Man hat Luthers Entdeckung, daß die Kirche eine rein geistige Wirklichkeit ist, mit Recht bezeichnet als „die größte und mächtigste Idee, die überhaupt in der Geschichte der Kirche aufgetreten ist". Es kann ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung keinen Abbruch tun, daß sie einerseits der kirchlichen Verhältnisse und Anschauungen, die sie als herrschend vorfand, nur in sehr geringem Umfange Herr zu werden und anderseits eine ihren Forderungen entsprechende sichtbare Erscheinung der evangelischen Kirche nicht herzustellen vermochte, vielmehr auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens mit halben Erfolgen und Kompromissen sich zufrieden geben mußte. Es ist Schicksal aller großen Ideen, die diesen Namen wirklich verdienen, daß sie die Geister über die Jahrhunderte hin in Bewegung setzen müssen, bevor sie die rechten Formen finden, um das Leben einigermaßen mit sich in Übereinstimmung zu bringen. Eins steht jedenfalls unverrückbar fest: wenn die religiöse Idee der Kirche sich verwirklicht in der gläubigen Gemeinde der ernsten Christen, die überall da ist oder da sein muß, wo das Wort und die Sakramente schrift-

gemäß verwaltet werden, so folgt, daß das Gemeindebewußtsein auch Quelle und Norm aller am Aufbau der sichtbaren Kirche mitwirkenden Kräfte und Gedanken sein und bleiben muß, und daß alles, was nicht als Lebensäußerung der Gemeinde verstanden werden kann, innerhalb der evangelischen Kirche als Fremdkörper zu gelten hat. Wir haben in der Kirche, die Luthers Namen trägt, nur rasch verkümmerte Ansätze solchen schöpferischen Gemeindebewußtseins wahrnehmen können, insbesondere hat sie es zu dem Ausbau einer aus dem Wesen der evangelischen Gemeinde entwickelten Kirchen z u c h t trotz zahlreicher vorübergehender Versuche nirgends gebracht. Dagegen hat in den landeskirchlichen Systemen eine neue Vermischung geistlicher und weltlicher Befugnisse, eine neue Überspannung des r e c h t l i c h e n Kirchen- und Amtsbegriffes die Oberhand gewonnen, die bewies, wie schwer die Masse des protestantischen Volkes trotz ihres Bruches mit Papsttum und Meßopfer ihre katholische Erziehung zu vergessen, wie schwer sie das grundlegende Neue und Schöpferische in Luthers Lehre zu erfassen, ja auch nur zu ertragen imstande war. Und doch ist die geistbewegende Kraft dieser Lehre ungeschwächt geblieben, weil die Wirkungskraft einer Idee niemals von dem größeren oder geringeren Maße ihrer praktischen Verwendbarkeit abhängt, sondern lediglich bedingt ist durch ihre Macht über die Gewissen der Menschen, in denen sie jene heilige Unruhe wach erhält, die aus dem Widerstreit des unbedingt Seinsollenden mit der irdischen Trägheitsmasse ihre zu den höchsten Leistungen spornenden Antriebe empfängt. Zu ähnlichen Betrachtungen führt auch eine zusammenfassende Würdigung der Lutherischen Theologie, in die wir nunmehr eintreten.

In der protestantischen Gemeinde lag das Prinzip des inneren Wortes mit dem der Schrift im Streit, die Evangelien mit Paulus, das apostolische Leben mit den Menschen, wie sie sind, das christliche Ideal mit der Staatsräson, vor allem doch das Wort der Bibel mit der in der Reformation fortgeschrittenen Gestalt des religiösen Lebens. Wilhelm Dilthey.

Unter Menschen, die der Vergangenheit kundig sind, müßte davon gar nicht mehr geredet werden, ob der Protestantismus in der Welt sein soll oder nicht. Der moderne Katholizismus selbst verdankt ihm seine Ausbildung und ließe sich ohne diesen Gegensatz nicht mehr denken. Leopold von Ranke.

Luthers Theologie ist ihrem inneren Werden nach zunächst nichts anderes, als eine in angespanntester Denk- und Gemütsarbeit gewonnene Antwort auf die Frage, die ihn ins Kloster trieb: „wie kann ich einen gnädigen Gott kriegen?“ oder — anders ausgedrückt — „kann ich mit den Mitteln dieser Kirche selig werden?“ Eine solche Frage konnte nur ausgesprochen werden innerhalb einer Gesellschaft, deren Vertrauen zur römischen Kirche erschüttert war, andernfalls wäre sie widersinnig gewesen. Luthers Größe war es nicht, daß er jene Frage, die erste protestantische, überhaupt sich stellte: sie lag der Zeit längst auf den Lippen und hatte schon vielen bang gemacht. Seine einzige und schlechthin unerklärliche Größe war es vielmehr, daß er die ganze Tragik einer kirchlichen Lage, welche eine solche Frage überhaupt zuließ, in seinem Innersten wie einen tiefen persönlichen Lebensschmerz empfand und eben

darum, wie alle genialen Geister, zu einer stellvertretenden Leistung berufen war, so daß in seinem Kämpfen, Leiden, Unterliegen und Siegen nicht bloß er als Einzelner, sondern zugleich die Menschheit seines Zeitalters der Held war, dessen Schicksal sich entscheiden sollte. Er wollte das Unfaßbare jener sich ihm aufdrängenden Frage sich nicht eingestehen, er sträubte sich gegen seine Anerkennung. Er suchte den Grund seines inneren Leidens zunächst in einem Mangel seiner eigenen Einsicht. Er unterwarf sich mit einer grenzenlosen Demut unter das eherne „Du sollst" dieser Kirche, er wollte mit ihr ringen, bis sie ihn gesegnet hätte. Aber sie segnete ihn nicht, sondern sie fluchte ihm, und ihn erfaßte die furchtbare Angst, er könnte seinen Glauben an Gott darüber verlieren.

Wie diese kirchliche Lage im Mittelalter entstanden ist, welche widersprechenden Stimmungen sie verbreitete, und mit welchen Mitteln man sie vergeblich zu heilen unternahm, ist in dem einleitenden Bande dieses Werkes dargelegt worden. Hier handelt es sich nur um die Feststellung, welche Antriebe die Theologie aus jener zwiespältigen Lage entnahm.

Keine Religion kann der Theologie entbehren, und doch droht ihr von dieser nicht geringe Gefahr. Ohne ein fort und fort sich erneuerndes Durchdenken der religiösen Probleme im Zusammenhang mit dem jeweiligen geistigen Besitzstand überhaupt vermag einerseits die Religion sich im Kreise der geistigen Mächte nicht dauernd zu behaupten, anderseits kann die theologische Denktechnik ihr die Lebenskraft austrocknen und sie von den Quellen ihrer Verjüngung zeitweilig gänzlich abschneiden. Die kirchliche Theologie des ausgehenden Mittelalters hatte sich vorzugsweise nach dieser zweiten Richtung entwickelt und damit die Zersetzung des religiösen Systems gefördert. Wie völlig die herrschende Kirche die innere Fühlung mit der Religion bereits verloren hatte, wie wenig ihr die tausendfach beklagte Verfälschung des Christentums, an der sie mit schuldig war, als solche zum Bewußtsein kam, geht namentlich aus der erstaunlichen Unbekümmertheit hervor, mit der sie das Bestehende für

schlechthin heilig und unantastbar und sich selber schließlich für „irreformabel" erklärte. Anders freilich dachte die Laienwelt, und wenn das Verlangen nach einer durchgreifenden Reform der Kirche in den theologisch ungeschulten Laienkreisen den Biblizismus und die gesetzliche „Nachfolge Christi" wieder auf die Bahn brachte, in den humanistisch gebildeten Schichten half es die Theologie umbilden zu einer christlichen Philosophie, die nicht nur die Grundwahrheiten der Religion im Einklang mit dem Zeitgefühl der „aufgeklärten" Geister als Gegenstände einer aus dem wirklichen Leben geborenen Frömmigkeit erfassen wollte, sondern im Namen der Religion auch eine friedliche Umbildung der Kirche mit Hilfe der Fürsten und Prälaten durchzusetzen hoffte. In dieser christlichen Philosophie lebte die seit den Kreuzzügen unverlorene Erkenntnis fort, daß der sittliche Wert des Menschen unabhängig von seinem Religionsbekenntnis, und daß im Christentum, wie in jeder der drei großen Weltreligionen, Wahrheit mit Irrtum vermengt sei. Ihre erste Ausbildung empfing sie durch die italienischen Humanisten, die in den Schriften Ciceros und Senecas, also in der Gedankenwelt der stoischen Philosophie, dem Kirchlichen das Menschliche überordnen lernten und seit der Wiederentdeckung der platonischen oder neuplatonischen Philosophie kein höheres Ziel kannten, als die Veredelung und Vergeistigung des mit heidnischem Aberglauben und jüdischen Zeremonien durchsetzten Christentums durch die Verschmelzung mit dem antiken Idealismus. In diesen Kreisen wurde der ursprünglich religiöse Inhalt des Begriffes „Renaissance" als einer Wiedergeburt des Ichs und der gesellschaftlichen Lebensordnungen aus dem heiligen Geiste noch deutlich empfunden, wenn auch schon verquickt mit jenen weltfreudigen Zielen und Stimmungen, von denen die Laienkultur in ganz Europa längst erfüllt war. Und von dem ethischen Dualismus Platos fand man über den Dionysius Areopagita, der als Schüler des Paulus galt, den Weg zu diesem größten Apostel des Christentums selbst; seine Erlösungslehre glaubte man nun erst in ihrer ganzen Tiefe erfaßt zu haben, indem man ihn

als Geistesverwandten Platos würdigte, was freilich ein Mißverständnis war. Die Geistesarbeit der platonischen Akademie zu Florenz hat nicht nur alle großen Denker, Dichter und Künstler der italienischen Renaissance befruchtet, sondern auch in England, Frankreich und Deutschland einflußreiche Anhänger gewonnen: John Colet, Le Fèvre d' Etaples, Erasmus und seine Schüler. Alle waren dem Paulus mit Begeisterung zugewandt, alle stellten der scholastischen Theologie, dem Mönchtum und dem kirchlichen Aberglauben ein schlichtes Bibelchristentum entgegen, dessen Kernpunkt der Vorsehungsglaube, die Hoffnung auf ein ewiges Leben und der Sieg des Geistes über das Fleisch in der Nachfolge Jesu, also die Reinheit der Gesinnung und des sittlichen Wandels sein sollte; alle aber waren auch überzeugt, daß das aus den ältesten Quellen neu verstandene Christentum nichts anderes sei, als die höchste Vollendung jenes Menschlichen, von dem die erleuchteten Geister des klassischen Altertums gezeugt hatten, daß also die höchste Bildung und die reine Frömmigkeit im Ziele eins seien: Vergöttlichung der menschlichen Natur. Denn die Offenbarung Gottes in der Welt ist ja an zeitliche und räumliche Grenzen nicht gebunden, und wenn die in Jesu Christo erschienene auch als die höchste, weltgeschichtlich wirksamste, weil eine neue Gesellschaft erschaffende, angesehen werden muß, so ist es doch dieselbe Gottheit, die in den verschiedenen Religionen und Philosophien der Welt sich bezeugt hat und noch immer bezeugt. Nicht in der Bibel ist die göttliche Offenbarung beschlossen, denn der Geist Gottes weht, wann und wo er will. Sündenfall, Offenbarung und Erlösung sind nicht einmalige geschichtliche Tatsachen, sondern Gleichnisse für innere Vorgänge, die sich fort und fort wiederholen. Den tiefsten Wahrheitsgehalt einer Religion erfaßt man also nicht in ihren Dogmen und Kultusformen, sondern in der seelischen Grundtatsache, von der sie getragen wird; diese aber ist die Überzeugung, daß die Würde des Menschen und seine Herrschaft über die Welt sich ganz allein auf die in ihm wirkende Energie des Göttlichen gründet.

Damit war die Religion nicht nur von der Herrschaft der Theologie grundsätzlich bereits frei gemacht, sie konnte auch nicht mehr ein ausschließliches Erbteil der Kirchen und Konfessionen bleiben, denn in jeder schöpferischen Betätigung der menschlichen Natur, in der Kunst, in der wissenschaftlichen und sozialen Arbeit aller Arten war auf mannigfachen Wegen jenes Ziel der Vergöttlichung des Menschenwesens erreichbar. Mit solcher Deutung der Religion konnte sich eine pantheistische Auffassung der Weltordnung ebensowohl vertragen wie ein über die Grenzen der christlichen Welt hinausgreifender Theismus, der das Göttliche unter dem Bilde einer schöpferischen Geistpersönlichkeit faßte und dieser die Eigenschaften der Allmacht, Allgüte und Allgegenwart zuschrieb. Beide Weltanschauungen, die pantheistische wie die theistische, haben sich denn auch nachweislich mit jener überkonfessionellen Menschheitsreligion abwechselnd verbunden, zu der zahlreiche führende Geister sich in der Folge bekannt haben, von den Humanisten und Mystikern des 16. Jahrhunderts bis zu den idealistischen Denkern und Dichtern des 18. und 19.

Wir stehen hier zweifellos vor der freiesten, vorgeschrittensten und zukunftsreichsten Denkrichtung, die das ausgehende Mittelalter hervorgebracht hat. Aber die geistige Höhenlage, in der sie sich bewegte, lag über den Kampf der die Gesellschaft leidenschaftlich erfüllenden Probleme allzuweit hinaus, es fehlte ihr an Resonanz, vor allem auch an dem starken Vertrauen zu sich selber und an dem Willen zur Macht. Soweit sie auf Wiederherstellung des Urchristentums ausging und mit philologisch-kritischen Mitteln dessen ehrwürdige Quellen neu erschloß, hat sie nicht bloß der Reformation, sondern auch der neuzeitlichen historischen Theologie erfolgreich vorgearbeitet; soweit sie von urchristlicher Grundlage her das kirchliche Dogma zu unterwühlen begann, von den vereinzelten Angriffen eines Erasmus, Hetzer, Campanus oder Servet an bis zu dem unbarmherzigen Sturmlauf der Sozinianer, hat sie zwar der Aufklärungs- oder Bildungsreligion die Bahn bereitet und lange nachwirkende

Probestücke wissenschaftlichen Scharfsinnes gezeitigt, aber den größten Teil ihrer Zeitgenossen gegen sich aufgebracht, so daß ihre Anhänger der Einsamkeit, dem Pessimismus oder dem Untergange sich preisgegeben sahen. Denn nichts konnte der Masse dieser Zeitgenossen heftiger widerstreben, als die Auflösung des Christentums in eine moralistisch-asketische Menschheitsreligion, die an die Stelle des Absoluten ein mehr oder minder Relatives setzte, und die mit solcher Betrachtungsweise sich verknüpfende Gleichmütigkeit gegenüber den bestehenden kirchlichen Zuständen, die zwar auf das schärfste kritisiert, aber vor gewaltsamen, grundstürzenden Änderungen dennoch um des lieben Friedens willen behütet werden sollten. Was die Zeit mit ganzer Seele suchte, war nicht eine Summe von wissenschaftlich geklärten Ansichten über Religion und Sittlichkeit, sondern die Religion selbst, der sicherste Weg zur Erwerbung der Heilsgüter, ein Leben aus dem recht verstandenen Gotteswort und Gotteswillen, Gewißheit des Höchsten, unbedingte Wahrhaftigkeit und der Kampf um dies alles mit unzweideutigen Losungen: hier Christ, dort Antichrist, hier Evangelium, dort Menschensatzung, hier Heil und ewige Seligkeit, dort Tod und Verdammnis. Daß Luthers religiöse Erkenntnisse sich in einer ganz persönlichen Auseinandersetzung mit der kirchlich-mönchischen Heilsdisziplin entwickelten und damit die Fähigkeit gewannen, die Kirche aus ihrer Mitte heraus durch die Erneuerung ihrer religiösen Lebensquellen zu überwinden, entschied ohne weiteres seine Überlegenheit über die humanistische Aufklärungsarbeit, die jene kirchliche Technik überhaupt nicht mehr so ernst nehmen mochte, vielmehr die Religion von außen her nach der Philosophie zu verbessern suchte. Luther, Zwingli und Calvin bezwangen die Seelen ihrer Zeitgenossen als geniale Ausleger der religiösen Erfahrung, während den religiösen Spekulationen der Erasmianer, so zukunftsreiche Keime sie enthalten mochten, doch die Herz und Willen bewegende Überzeugungskraft in hohem Grade mangelte. So kam es, daß die christliche Philosophie der Humanisten in den Winkel gedrückt wurde, um erst nahezu zwei Jahrhunderte

später ihre geschichtliche Rolle wieder aufzunehmen, sich nunmehr in neugewonnener Freiheit zu entfalten und den kirchlichen Epigonen Luthers schließlich ein ähnliches Schicksal zu bereiten, wie dieser es den Humanisten bereitet hatte, weil er die Sehnsuchtsfrage seiner Zeit viel tiefer und inniger verstanden hatte als sie: wie kann der Sünder einen gnädigen Gott kriegen?

Wir hatten wiederholt hervorzuheben, daß Luthers theologisches Denken und die von ihm gefundenen Ausdrucksweisen der Genialität und dem Reichtum seiner religiösen Erlebnisse keineswegs gewachsen waren, zumal diese Erlebnisse den Kreis, den theologische Schulbegriffe überhaupt zu beherrschen vermögen, weit überschritten, und daß eben in diesem Mißverhältnis, dem noch keine prophetische Natur entgangen ist, die außerordentliche Anregungsfähigkeit seiner Theologie begründet liegt. Hätte ihm sein an Kampf und Arbeit überreiches Leben und seine erstaunlich umfangreiche, aber fast ausschließlich praktischen Antrieben entsprungene Schriftstellerei auch wirklich die Muße gelassen, eine systematische Gesamtdarstellung der evangelischen Theologie zu unternehmen, so hätte ihm doch zu einer solchen die innere Nötigung gefehlt, denn er fühlte sich nicht als einen Reformator der Wissenschaft, sondern des christlichen Lebens, und so hoch er den Wert der reinen Lehre für diese Umgestaltung des Lebens einschätzen mochte, die Lehre selbst erschien ihm doch immer als etwas so Einfaches, Klares und Durchsichtiges, daß ihm die Aufgabe, sie zum Mittelpunkt eines theologischen Systems zu machen, weder besonders dringlich noch lockend erschien; er durfte sie andern überlassen. Außerdem hätte der Besitz eines Systems für die Ursprünglichkeit und Freiheit seiner Gedankenerzeugung einen Zwang bedeutet, dem sein improvisatorisch-predigerhafter Feuergeist sich niemals hätte fügen mögen. So hat er nicht nur in seinen schöpferischen religiösen Grundgedanken, sondern namentlich auch in der Fülle des Unausgeglichenen und Wiederspruchsvollen, das in dem drängenden Reichtum seiner Schriften und Predigten zutage getreten ist, den theologischen Epigonen ein großes Erbe und eine Masse unerledigter Probleme hinterlassen, deren bewegende Kraft noch lange fortwirken wird.

Die „religiöse Zentralidee" der Lutherischen Theologie ist weder, wie neuerdings behauptet worden ist, die „Auflösung des Sakramentsbegriffes", also etwas Verneinendes, noch eine neue inhaltliche Bestimmung des Gnadenbegriffes noch die Idee von der „Wahrhaftigkeit Gottes" gewesen. Denn es kommt nicht darauf an, ob sich das, was man Luthers Theologie nennt, von einem dieser Punkte aus mit dem Scharfsinn des theologischen Systematikers logisch konstruieren läßt, sondern lediglich darauf, ob ein derartiger Versuch mit den geschichtlichen Tatsachen, die zur Reformation geführt haben, wirklich übereinstimmt. Die Betrachtung von Luthers Entwicklungsgang aber hat uns gezeigt, daß die religiöse Erkenntnis, in der alle seine Klostererlebnisse gipfelten, die Rechtfertigung aus dem Glauben und nur diese gewesen ist. Wir konnten eine subjektive und eine objektive Voraussetzung dieser Entdeckung unterscheiden. Die subjektive war jene nicht weiter analysierbare seelische Ausstattung des religiösen Genius, des geborenen Mittlers, die Luther mit allen großen Propheten teilte: die heiße Sehnsucht nach der Einigkeit mit Gott, das leidenschaftliche Aufgehen in ausschließlich religiösen Wertgefühlen, ein alles durchdringender Verstand, der aus dem Mißverhältnis zwischen göttlicher Bestimmung und irdischem Wesen des Kreatürlichen die schneidende Schärfe seiner Anklagen immer neu ableitete, ein unendlich zartes Gewissen, eine unbedingte Wahrhaftigkeit, ein hochgespanntes Verantwortlichkeitsgefühl, eine vieltönige, sturmbewegte Innerlichkeit und ein weltüberlegener Wille, der in der Überwindung der feindlichen Gewalten in der eigenen Brust auch die Fähigkeit des Herrscheramtes über die Geister der anderen erwerben lernte. Die objektive Voraussetzung war sein Auftreten in einer Zeit, deren Heilsverlangen ebenso leidenschaftlich wie innerlich unsicher geworden war, die bei allem Aufgebot kirchlicher Mittel doch der Kirche bewußt oder unbewußt schon entfremdet, von Stimmen üppiger Weltlust und verzweifelten Weltschmerzes wechselnd ergriffen war, und deren tiefe Zwiespältigkeit auch in der zeitgenössischen Theologie sich ausdrückte. Nicht umsonst hat die katholische Kirche nach

den Erschütterungen der Reformationszeit ihren Neubau auf den im frühen Mittelalter errungenen Grundlagen aufgeführt und die Theologie des heiligen Thomas von Aquino zu maßgebender Geltung erhoben. Damit war festgestellt, daß das klassische Zeitalter des römischen Katholizismus im 13. Jahrhundert sein Ende erreicht hatte, daß nur die „gesunde" Theologie des Aquinaten, nicht aber die „kranke" der nominalistischen Scholastiker die kirchliche Weltanschauung zu tragen vermöge, denn aus dieser kranken Theologie war ja doch die Denkweise Luthers hervorgegangen. In der Tat hat Luther mit der thomistischen Lehre keine engere Fühlung gehabt, nicht bloß weil seine Universitätslehrer als Anhänger der „via moderna" ihm eine solche nicht vermittelt hatten, sondern auch weil der religiöse Intellektualismus, der für jene Lehre bezeichnend ist, mit der Grundstimmung seiner persönlichen Frömmigkeit nicht vereinbar war.

Als Schüler der „modernen Theologie" hatte er die Überzeugung gewonnen, daß die ältere, rationale Betrachtung des Weltzusammenhanges, die mit den Mitteln der Vernunft die Ordnung und Zweckmäßigkeit des Kosmos zu erkennen und überall das (mit dem Seinsnotwendigen gleichgesetzte) Denknotwendige festzustellen suchte, durch eine zweite, irrationale ergänzt werden muß, die nicht im Intellekt, sondern im Willen ihren Standort hat. Der Intellekt unterliegt der logischen Notwendigkeit, der Wille nicht, sein Wesen ist vielmehr die Freiheit. Der Wille kann zwar dasselbe wollen, was die Vernunft vorschreibt, er kann aber auch etwas völlig anderes wollen. Ebendeshalb kann auch die Freiheit des Wollens nicht auf rationalem Wege erwiesen, sie kann nur erlebt werden; und die Begriffe, die sich unser Denken von den Dingen macht, brauchen mit dem wahren Sein der Dinge keineswegs übereinzustimmen. Nicht der Intellekt, sondern der Wille ist die eigentlich bestimmende Macht im Wesen der Menschen, wie im Wesen Gottes. Warum Gott gerade diese und keine andere Welt geschaffen hat, ist mit den Mitteln der Vernunft schlechterdings nicht auszumachen. Er hat ihr bestimmte

Ordnungen gegeben, ohne selbst an diese Ordnungen sich binden zu wollen; er hat z. B. gewisse Handlungen für gut, andere für böse erklärt, kann aber in seiner allmächtigen Willkür Lohn oder Strafe trotzdem ohne solche Wertmaßstäbe austeilen; er hat einen Gottmenschen — und warum gerade einen solchen? — zur Erlösung in die Welt gesandt und die Heilsgewinnung an bestimmte Bedingungen geknüpft, z. B. an die sakramentale Vermittelung der Kirche, aber nichts hindert ihn, den einen Teil der Menschheit trotzdem der Verdammnis, einen andern trotzdem der Seligkeit zu überantworten. Es kann allerdings kein Zweifel sein, daß der Wille, auch der menschliche, alles kann, was er wirklich will, kann er doch sogar gegen das Zeugnis der Vernunft wollen, glauben und handeln. Er kann das göttliche Gesetz pünktlich erfüllen, Gott von ganzer Seele lieben, das Böse von ganzer Seele hassen, ein vollkommenes Bereuen der Sünde, ja alle gewünschten Vorstellungen und Empfindungen in sich hervorrufen, wenn er nur ernstlich will. Aber bei alledem hat er doch niemals die Gewißheit, ob der Willkürwille Gottes dies menschliche Wollen auch in der erwarteten Weise anerkennen wird, schon darum nicht, weil der göttliche Wille, eine Kreatur selig zu machen oder nicht, früher da war, als der Glaube und die Werke des einzelnen: er darf nur hoffen, daß Gott solchen Anstrengungen gegenüber ihm seine Gnade nicht vorenthalte, und darum wird er gewissenhaft alle Möglichkeiten benutzen, die ihm Gott durch die Kirche anbieten läßt, um die merita de congruo (d. h. die natürlichen guten Handlungen) zu merita de condigno (d. h. zu Seligkeit schaffenden Verdiensten) zu erhöhen. Daß ein Mensch mit der eigenartigen seelischen Ausstattung, wie sie Luther mitbrachte, durch solche Gedankengänge erst recht in eine peinigende Gewissenserforschung, in die schwersten inneren Kämpfe hineingetrieben werden mußte, geht schon aus dieser Darlegung der Grundzüge der nominalistischen Theologie hervor und ist in der Erzählung seiner Lebensgeschichte ausführlich entwickelt worden.

Luther ist in wesentlichen Stücken seiner Lehre und Weltanschauung zeitlebens ein Schüler Occams geblieben:

in der Auffassung von Abendmahl und Beichte, in der Ablehnung des Aristoteles und der spekulativen Metaphysik, in der strengen Grenzscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung und im religiösen Positivismus, in der Erhöhung der irrationalen Glaubensmysterien über den nur in weltlichen Dingen sachverständigen menschlichen Intellekt, im Schriftprinzip, in der Lehre vom Naturrecht und von den Aufgaben der weltlichen Obrigkeit. Ja noch mehr: Occam war nicht nur ein scharfer Gegner der Unfehlbarkeit des Papsttums und der Konzilien und hat ebendadurch seinen Schüler in den Stand gesetzt, von diesen Autoritäten in so merkwürdig rascher Folge sich loszusagen, um sich ganz auf den Boden der heiligen Schrift zu stellen, er war auch einer der geistreichsten Anfechter der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre und hat auch hier seinem Schüler die Wege gewiesen, auf denen dieser seine größten Entdeckungen machen sollte. Denn während das frühere Mittelalter noch nicht imstande gewesen war, geistige Wirkungen sich ohne ein materielles Substrat vorzustellen, Gott also nicht ohne Beziehungen zum Substanzbegriff, seine Wirkungen nicht ohne dinglich-magische Vermittelungen, so daß selbst der Gottesbegriff des Thomas trotz seiner ausdrücklichen Bekämpfung des Pantheismus doch noch immer nach diesem hinüberschillerte, hat dagegen die englische Schule zum ersten Male mit der rein geistigen Erfassung Gottes als des sich selbst wollenden Willens Ernst gemacht und ihm die Welt als eine freie Schöpfung dieses Willens in scharfer Unterscheidung gegenübergestellt, in ihr die menschliche Kreatur, deren Wesen gleichfalls Wollen ist und die die Freiheit ihres Willens sowohl in der Richtung auf das Böse wie auf das Gute betätigt, aber die Gerechtigkeit vor Gott nun nicht mehr dadurch erlangt, daß ihr die übernatürliche Substanz der Gnade auf sakramentalem Wege eingegossen wird, um die sündige Materie durch eine himmlische zu veredeln, sondern dadurch, daß Gott beschließt, die Sünde aus bestimmten Gründen nicht als solche anzurechnen (Ps. 32, 2). Diese Gründe sind, soweit sie nicht unerforschlich sind, enthalten in den ernsthaften Anstrengungen des menschlichen

Willens, dem offenbarten Willen Gottes gehorsam nachzuleben, weshalb auch einige Lehrer dieser Richtung die Behauptung wagen konnten, daß der Mensch, der aus eigener Kraft das Gesetz Gottes zu erfüllen imstande sei, der sakramentalen Gnadenzusicherung nicht unbedingt bedürfe, denn die Gottesliebe und Gehorsamsgesinnung des Menschen könne auch bei Gott die entsprechende Gnadengesinnung hervorrufen und also die Rechtfertigung bewirken. Aber so sicher mit alledem Gedankenbahnen bezeichnet sind, auf denen Luther in seiner Weise fortgeschritten ist, so sicher ist es anderseits, daß diese nominalistischen Denkformeln trotz ihrer dem Thomismus überlegenen Haltung durch die Gotteslehre, mit der sie sich verbanden, religiös schwer entwertet wurden. Gewiß, das Geistige der Gottheit war hier tiefer erfaßt, als je zuvor, aber wer durfte sich auf einen Gott, für dessen Willkür es keinerlei sittliche Notwendigkeit gab, in Leben und Sterben unverbrüchlich verlassen? So tat sich immer wieder der dunkle Abgrund der spätscholastischen Theologie auf, über den keine tragfähige Brücke hinüberzuführen schien, keine wenigstens, der Luthers unbeirrbare Redlichkeit sich hätte anvertrauen mögen. Denn alle mönchischen Leistungen, alle Erfahrungen mit dem Bußsakrament, alle kirchlichen Gnadenmittel und die mit ihnen verknüpften Versicherungen hatten ihm diese Probe nicht zu halten vermocht. So stand er schon in jungen Jahren der Schultheologie mit selbständig suchender religiöser Kritik gegenüber: in seiner Seele lebte ein anderer Gott, dessen Wesen denkmäßig zu erfassen ihm das größte aller Anliegen werden sollte, lebte ein Wille zum Glauben, dessen Kraft sich vorerst freilich nur in der knirschenden Unterwerfung unter jene ihn bis zur Verzweiflung marternden Vorstellungen und in ihrer innerlichen Ablehnung erwies, der aber doch nicht eher zur Ruhe kommen konnte, als bis er diejenige denkmäßige Gewißheit aus sich entwickelt hatte, die den dunkel in ihm angelegten religiösen Wertgefühlen wirklich entsprach.

Er selbst hat später von dieser Zeit geurteilt: „Ich war

unter dem Papsitum lange irre, wußte nicht, wie ich drinne war. Ich roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war." Darum griff sein religiöses Verlangen auch begierig nach jeder Sättigung, die ihm der Zufall entgegentrug, jener Zufall, der doch einem frommen Gemüt eben darum immer wieder als in Stück göttlicher Fügung sich darstellen mußte. Aus dem Munde seiner Klosterbrüder ward ihm manch tröstlicher Zuspruch, der, ohne die Grenzen der katholischen Heilslehre irgendwie zu überschreiten, sein Nachdenken gleichwohl zu einer geringeren Wertung der Verdienstlehre und Sakramentsmagie allmählich hindrängte. Nach der gleichen Richtung wiesen ihn gewisse Gedankengänge Augustins und Bernhards. Vor allem aber brachte die Berührung mit der eigenständigen und herzenswarmen Frömmigkeit seines „geistigen Vaters" Staupitz Luthers religiöse Genialität entscheidend in Bewegung; und wenn dessen ergreifender Hinweis auf die in Christi Wunden sich offenbarende überschwengliche Liebe Gottes in seiner durchaus mystischen Grundstimmung auch noch keine reformatorische Kraft zu entbinden vermochte und bei Staupitz selbst mit der mittelalterlich-katholischen Verdienst- und Gnadenlehre sich ohne Reibungen vertrug, für Luther bedeutete er jedenfalls gegenüber der harten nominalistischen Gotteslehre eine tiefgehende seelische Erquickung, half seinem leidenschaftlichen Suchen auf die rechte Spur und bestärkte ihn in der inneren Gewißheit, daß das Christentum etwas unendlich Größeres und Höheres sein müsse, als die herrschende Kirchenfrömmigkeit zu begreifen vermöchte, nämlich nicht ein Handeln zwischen Gott und Mensch von Fall zu Fall, sondern ein Neuwerden des ganzen Menschen durch eine göttliche Wundertat. Aus solcher Stimmung ist ihm jener denkwürdige Brief vom März 1509 geflossen, in dem er sein Vertrauen auf Gottes gnädige Führung schon so beruhigt auszusprechen vermochte und, die Philosophie geringschätzig zur Seite schiebend, jener Theologie sich verschrieb, die „den Kern der Nuß und das Mark des Weizens" erforschen will, also einer nicht mehr mit leeren Begriffshülsen sich abmühenden, sondern einer in die

Grundwahrheiten der Bibel eindringenden, innerlich erlebten Gottes- und Seelenlehre. Daß Gott nicht bloß der strafende Richter, sondern auch der barmherzige Vater ist, wie wir ihn in Christus erkennen, diese durch Staupitz gestärkte Überzeugung, die Luther sich nicht wieder rauben ließ, gab ihm Mut und Anstoß zu solcher Forscherarbeit, die im Verlauf weniger Jahre die hemmenden Bleigewichte der mittelalterlichen Verdienst- und Gnadenlehre abstreifen lernte, um die Religion aus den Banden des Aberglaubens, des Werkdienstes, der zeremoniellen Handlungen und der metaphysischen Begriffsdichtung siegreich herauszuführen, über Augustin immer entschiedener den Weg zu Paulus zurückzufinden und den Kernpunkt des Christentums in dem vor Gott gerechtmachenden Glauben und seiner sittlichkeitschaffenden Kraft zu enthüllen. Im Sommer 1513 war ihm diese Erkenntnis reif geworden. Nun bezeichnete er die Lehre, daß die Gerechtigkeit Gottes in uns nicht entstehen könne, wenn nicht zuvor unsere eigene „Gerechtigkeit" völlig dahingefallen sei, als die des tiefsten aller Theologen, die aber den Zeitgenossen völlig unbekannt zu sein scheine, und in dem Kommentar zum Römerbrief 1515 schaltete er mit dem Hauptstück seiner neuen Theologie, der Rechtfertigung aus dem Glauben, bereits mit einer Sicherheit und Freiheit, in denen sich das Selbstbewußtsein des berufenen Reformators der christlichen Welt mächtig anzukündigen begann: „kraft apostolischer Autorität verwalte ich mein Lehramt; es ist meine Pflicht, alle Schäden namhaft zu machen, die ich sehe".

Inzwischen waren ihm auch die Predigten Taulers bekannt geworden, die er kräftig rühmte, und etwa ein Jahr später zollte er der deutschen Mystik in seiner Ausgabe der „Deutschen Theologie" begeisterten Lobspruch. Eine Lieblingsmeinung gewisser moderner Kreise, daß die deutsche Mystik als die Wiege der Reformation zu betrachten sei, ist freilich mit den unbestreitbaren Tatsachen in Luthers Entwickelungsgang so gänzlich unvereinbar, daß sie einer ernsthaften Widerlegung gar nicht bedarf. Die Gefahren der mystischen Spekulation hatte Luther längst erkannt: ihr Vertrauen auf das innere Wort

und auf des Menschen Fähigkeit, mit seinen Gedanken in die göttliche Majestät „hinaufzuklettern", mit Gott im ekstatischen Schauen unmittelbar eins zu werden, hatte der Schüler des Nominalismus niemals ehrlich zu teilen vermocht; und von der geschichtlichen Offenbarung absehen, um sich geschichtslosen Gedankenflügen zu überlassen, hieß ihm nichts anderes, als den Boden unter den Füßen verlieren und einem gefährlichen Trugbilde nachjagen. Aber das bleibt dennoch unverkennbar, daß die deutsche Mystik ihm eine neue Kraftquelle wurde und die Gewißheit, er sei auf dem richtigen Wege, ihm mächtig beflügelte, nicht bloß durch die herzbewegende Art, mit der sie von ihren religiösen Erlebnissen in deutscher Muttersprache zu reden wußte, sondern vor allem darum, weil ihre Jünger viel weniger Theologen, als echte Gottsucher waren und bei diesem Suchen ganz ähnliche innere Erfahrungen gemacht hatten, wie diejenigen, mit denen Luther bis dahin fast allein zu stehen geglaubt hatte, denn nirgends hatte er ja für seine „Singularität" bisher ein ebenbürtiges Verständnis gefunden. Hier aber ward es ihm ergreifend bewährt, wie wunderlich Gottes Wege mit den Menschen sind: wie er sie durch Angst, Not und Verzweiflung, durch die Höllenqualen der Verlassenheit hindurchführt, damit der alte Mensch mit seinem Hochmut und seiner Eigengerechtigkeit ganz dahinsterbe, bevor der neue aus ihm geboren wird, in welchem Gott seine Wohnung nimmt in eitel Frieden, Freude und Seligkeit. Hier konnte Luther sein eigenes Leben wie in einem Spiegel schauen: das Wandeln im „finstern Tal" durch die Schrecken der Nacht, es war ein unerläßlicher Teil des Heilsweges, den die Vernunft niemals begreifen wird; darum behauptet sich auch allen Anfechtungen zum Trotz das gläubige Vertrauen zu dem „großen Licht", das die Rettung verheißt, und in dessen Fülle der arme Pilger sich auch dann sicher geborgen weiß, wenn seine Augen es nicht sehen. Religion ist demütige Hingabe an Gottes unerforschlichen Willen, selbst in der tiefsten Verlassenheit. Luther bekannte, daß er nächst Paulus und Augustin keine besseren Theologen kenne, als diese

deutschen Mystiker: sie hatten wirklich den „Kern der Nuß" erfaßt, nicht mit ihren fliegenden Gedanken, wohl aber mit ihren demütigen Herzen, während die Schultheologen nur mit den „ledigen Schalen" spielten. Was Gott, Christus, der alte und der neue Mensch seien, Sünde, Wiedergeburt und Erlösung, nicht als Gegenstände theologischen Grübelns, sondern als seelische Tatsachen des religiösen Erlebens, das brauchte zwar Luther selbst von ihnen nicht mehr zu lernen — er hatte diese Erkenntnis und noch andere dazu sich aus eigener Kraft gewonnen —, aber die anderen wollte er es lernen lassen, und so half er der „Deutschen Theologie" andächtige Leser gewinnen. Ihm selber bestätigte dies Büchlein die Überzeugung, die ihm wie wohl allen prophetischen Naturen selbstverständlich war, daß der Weg, wie er ihn durchmessen, keinem Menschen erspart bleiben könne, den Gott selig machen will. Dieser Weg hatte aber, theologisch ausgedrückt, seine Eigenart darin, daß er seine entscheidende Richtung durch das Bußsakrament empfangen hatte und somit die stärksten Motive der abendländischen Frömmigkeit seit Augustin in sich aufzunehmen und fortzubilden bestimmt war. Das Christentum, wie Luther es verstand, war demgemäß Bekehrungschristentum und die aus ihm erwachsende Theologie erhielt den Charakter einer Bekehrungstheologie.

Hier drängt sich die Frage auf, ob damit ein Typus des Christentums bezeichnet sein soll, neben dem noch andere ihre Berechtigung haben, ob vielleicht wesentliche Grundzüge unserer Religion in ihm nicht zureichend dargestellt werden können oder gänzlich ausfallen, so daß andere Typen mit ihm in Wettbewerb treten müßten. Die Frage kann an dieser Stelle nicht ausgetragen werden, wohl aber ist es im vorliegenden Zusammenhange unumgänglich, darauf hinzuweisen, daß es neben dem von dramatischen Spannungen bewegten, durch gewaltige Stimmungsgegensätze und Entscheidungsproben führenden Bekehrungschristentum eines Paulus, Augustin und Luther ein anderes von jeher gegeben hat und immer geben wird, dessen Frömmigkeit, mehr lyrisch geartet, voll kindlichen Vertrauens zu dem allgütigen

Schöpfer und Erhalter der Welt, reinen Herzens, lauteren Wandels und himmlischer Erwartung froh ihre irdische Straße zieht, eingedenk der Lilien und der Vögel im Evangelium oder der Kindlein, die zum Himmelreich berufen sind. Auch Christen dieser Art sind davon durchdrungen, daß nicht die Satten und Selbstzufriedenen, sondern die geistlich Armen, die Hungernden und Dürstenden, die ihrer Nöte und Leiden sich tief bewußt bleiben, Gottes Augen wohlgefallen, aber die ungeistige Lehre von der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur, die im reinen Evangelium Jesu keine sichere Stütze hat, verwirrt sie nicht, und darum sind ihnen die Schrecken der Schuld und die Qualen der Buße nicht das Erste und das Unerläßliche im Christentum, sondern die demütige Hingabe an Gottes gnädige Führung und ein stilles, reines Leben, durchweht vom Odem der Ewigkeit: „wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben, so wie auch ich meines Vaters Gebote gehalten habe und in seiner Liebe bleibe" (Joh. 8, 29. 10, 17. 15, 20). Beide Temperamentstypen des Christentums haben ihre Größe für sich und ihre Gefahren für sich: dort droht dem religiös Unsicheren der Methodismus und die ungesunde Technik der Bußkämpfe, hier ein Hinübergleiten in schönselige Feierstimmungen und eine des sittlichen Ernstes ermangelnde Gleichmütigkeit der Weltbeurteilung. Luther war eine viel zu reiche Natur, als daß ihm jener andere Typus christlicher Lebensauffassung trotz solcher Gefahren hätte fremd bleiben können; er hat auch für ihn herrliche Ausdrucksweisen gefunden, wiewohl er dabei den Vorbehalt machen mußte, daß jenes Ausruhen der Seele in Christo durch seine reformatorische Leistung erst eigentlich möglich geworden sei, also mindestens das objektive Vorhandensein des Bekehrungschristentums in der Gemeinde auch für solche, die persönlich diesen Umweg nicht nötig zu haben meinen, voraussetze. Aber nicht die lebenbejahende oder doch im stillen Geltenlassen sich bescheidende Weltfreude, sondern der schwermütige Weltschmerz seiner Zeit, ihr tiefes Sündengefühl und ihre Angst vor den letzten Dingen ist ja der Urquell

seines Suchens nach dem ewigen Heil geworden, wie alle großen Entdeckungen im seelischen Gebiet noch immer aus der Tiefe des Leidens geboren wurden: „aus tiefer Not schrei ich zu dir, Herr Gott, erhör mein Rufen!" Die Verzweiflung über das radikale Böse, die Sehnsucht nach Erlösung, das heroische Ringen um die Gewißheit der Versöhnung mit Gott, das waren die inneren Triebkräfte seiner Theologie, über deren Eingangspforte gleichsam mit flammenden Zeichen die erste seiner 95 Thesen steht: „Unser Herr und Meister Jesus Christus, da er spricht „thuet Buße", will, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei."

Nach einer Beobachtung Carlyles gehört es zum Wesen der Bekehrung, daß dem Menschen alle relativen Gegensätze zu absoluten Gegensätzen werden. Dies trifft für Paulus, Augustin und Luther durchaus zu. Sie leugnen nicht etwa— und hier tritt die tiefste Kluft zwischen Luther und Erasmus zutage—, daß die Fähigkeit und der Wille zum Guten zahlreichen Menschen in ungleich höherem Grade eigen sind, als anderen, ja daß sie vielleicht bei allen durch eine entsprechende sittlich-religiöse Einwirkung geweckt und entwickelt werden können, aber anderseits steht es ihnen unerschütterlich fest, daß solche Urteile nur da statthaft sind, wo mit relativen Maßstäben überhaupt gemessen wird. Solche haben auch zweifellos in allen gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander ihren guten Sinn, insbesondere Rechtspflege und Erziehung können ihrer niemals entraten. Aber keinen Sinn und keine Stelle haben sie in der Religion, denn da gilt ganz allein die Frage, wieweit unsere Handlungen oder vielmehr ihre inneren Beweggründe nicht vor anderen Menschen, sondern vor Gott bestehen können. Gott aber läßt sich nicht betrügen und nicht mit sich markten, er sieht jedem ins Herz. Hier versagen alle relativen Maßstäbe: gut im absoluten Sinne ist niemand, als Gott allein, die Menschen aber, so hell ihre Tugend auch glänzen mag, sind allzumal Sünder, denn all ihr Tun, auch das scheinbar reinste und edelste, wurzelt irgendwie in der „Konkupiszenz" oder in der Selbstliebe, die allezeit, auch wo sie es nicht weiß oder nicht wissen will, das

Ihre sucht und im wesentlichen durch die Vorstellungen von Lohn und Strafe bewegt wird. Es ist ja doch nicht so, wie die Schultheologie gelehrt hat, daß nämlich die Erbsünde nur eine Krankheit des Fleisches bedeute, von der die Vernunft und der freie Wille unberührt geblieben wären, sondern das, was bei Paulus der „fleischliche Mensch" heißt, faßt auch unser gesamtes Denken, Fühlen und Wollen in sich, sofern es außerhalb der Gnade steht. Auf die Vernunft und den freien Willen sein Vertrauen setzen, ist die Art der Heiden und der Weltkinder. Der Anfang der christlichen Frömmigkeit aber ist die demütige Anerkennung, daß Gott allein der Wahrhaftige, Gute und Gerechte heißen darf, daß ihm allein die Ehre gebührt, der Mensch hingegen im Innersten seines Wesens, in dem, was er will, verderbt und verdammenswürdig ist. Es gibt also, vom Standpunkt der Welt betrachtet, allerdings läßliche und schwere Sünden, wie es auch Abstufungen der Tugendübung gibt, aber vor Gottes Auge ist nicht der Erfolg unseres Handelns, sondern lediglich die Gesinnung, aus der es geschieht, entscheidend, nicht das Scheinen, sondern das innerste Sein, und damit verschwinden alle weltlichen, relativen Unterschiede zwischen Sünde und Nichtsünde: es gibt vielmehr nur eine Sünde, den Unglauben oder die Selbstsucht, aus der alles gottlose Tun hervorgeht, und die die unentrinnbare Daseinsform des natürlichen Menschen ist. Es war eine bittere Medizin, die Luther seinem Zeitalter reichte: Mensch, erkenne dich selbst in deinem Unwert, deiner Nichtigkeit, deiner Versunkenheit in die Sünde. Und doch war in dieser tief pessimistischen Erkenntnis eine umwälzende Kraft verborgen, die nichts geringeres, als ein Zeitalter religiös-sittlicher Erneuerung des Menschentums heraufführen half, etwas von jenem „gigantischen Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt".

Die Geschichte der Religionen zeigt uns vornehmlich zwei, bald nach Vereinigung strebende, bald in heftige Spannung geratende Grundtriebe unablässig wirksam: einerseits das Streben, mit Hilfe übermenschlicher Mächte Güter zu gewinnen und im

Daseinskampfe sich siegreich zu behaupten, sich jene Mächte also auch durch bestimmte Leistungen zu verpflichten, anderseits das Verlangen nach einem höheren Leben, erlöst von allen irdischen Beschränkungen, nach einem Untergehen des Ichs in der wunschlosen Tiefe des Göttlichen. Es ist der Menschheit eigen, wie Augustin es ausgedrückt hat, daß sie teils Gott für ihre Zwecke gebrauchen, teils ihn in feiernder Hingabe genießen und in seine selige Gemeinschaft aufgenommen werden möchte. Während jener erste Grundtrieb nicht unmittelbar darauf ausgeht, die Menschen „zu bessern und zu bekehren", vielmehr über bestimmte, als religiös geltende Leistungen und Verpflichtungen hinaus an ihre Lebensführung keine besonderen Ansprüche stellt, fordert der zweite allerdings unbedingt das Opfer des ganzen Lebens, ein entschiedenes Sichlossagen von den Lockungen der Welt, heiligmäßigen Wandel und eine gesammelte innere Bereitschaft zum Erleben göttlicher Offenbarungen. Entsprechend diesen durch die Erfahrung immer neu bestätigten Tatsachen hatte sich auch im mittelalterlichen Katholizismus die Sonderung der homines religiosi und der Laien ausgebildet: die eigentlichen Träger des religiösen Lebens, des Verkehrs der Seele mit Gott waren die Mönche und die Heiligen, die übrigen durften sich an dem Gebrauche der Heilsmittel, an Opfern und dergl. genügen lassen, die Sorge für ihre Seelen ruhig den dafür Berufenen anheimstellen und auf dem Wege des gläubigen Gehorsams und der Devotion ebenso selig zu werden hoffen, wie jene mit höheren Gaben Ausgerüsteten, die die Gottheit in der Tat zu schauen, zu fühlen und zu schmecken gewürdigt wurden, auf dem Wege der Heiligkeit und der Meditation. Es hat zu keiner Zeit an Leuten gefehlt, die an diesem doppelseitigen Religionsbegriff und seinem weitherzigen Eingehen auf die menschlichen Schwächen Anstoß nahmen; sie wollten die Religion zweiter Ordnung, ein christlich verbrämtes Heidentum, überhaupt nicht als Religion gelten lassen: alle Menschen sollten vielmehr ein heiliges Leben führen und jeder dem andern ein Christus werden. Diese Verkündigung hat auch heute ihre Kraft noch nicht verloren: ein

Kierkegaard und Tolstoi haben mit ihr die Gewissen noch in unseren Tagen zu erschüttern vermocht. Aber waren nicht trotz allen solchen leidenschaftlichen Anläufen zur „Besserung und Bekehrung" die Menschen durch die Jahrhunderte im wesentlichen sich gleich geblieben? Waren nicht alle Versuche, sie zu einem christusähnlichen Leben zu zwingen, innerhalb und außerhalb der Klöster, immer wieder kläglich erlahmt? Hatten nicht selbst die größten Propheten, Wundertäter und Heiligen, ein Bernhard, Franz, Savonarola, dem Menschlichen und Allzumenschlichen ihren Tribut zahlen müssen? Mußte man nicht also völlig daran verzweifeln, daß der Mensch Religion in jenem vermeintlich höchsten Sinne wirklich haben und festhalten könne? Diese sei Jahrhunderten offene Frage hat Luther für uns zum Austrag gebracht.

Auch er wollte ein Heiliger werden, ein Mönch ohne Tadel ein homo religiosus, ein Gefäß überweltlicher Gnade. Aber er mußte erkennen lernen, daß die Zweifler dennoch Recht behielten: der Mensch ist für solche Vermessenheit nicht geschaffen, die Sünde legt ihm fort und fort ihre Fallstricke und stürzt ihn aus der lediglich geträumten Höhe immer wieder herab in das Dunkel der Gottverlassenheit. Nein, dieses Emporklettern zur Vergottung auf den Staffeln des sogenannten vollkommenen Lebens und ekstatischer Verzückungen war nichts als ein lästerlicher Wahn, der menschliches Vermögen blind überschätzt, unsrer Eigenliebe schmeichelt und uns hinüberlügen möchte über den ungeheuren Abgrund, der alles Geschaffene trennt von dem Ungeschaffenen: „Er findet sich in einem ew'gen Glanze, und uns taugt einzig Tag und Nacht." Göttliches und Menschliches sind nicht relative, sondern absolute Gegensätze: „wo die zwei Personen, Gott und Mensch, gegeneinander laufen, da muß der Mensch zu Trümmern, gehen, denn er kann nicht bestehen". Darum aber kann es auch keinen doppelten Christenstand geben, denn wenn es von menschlichen Kräften und Gaben überhaupt nicht abhängt, sondern einzig und allein von Gott selbst, ob wir Gemeinschaft mit ihm pflegen dürfen, so folgt daraus

daß es für alle Menschen auch nur einen und denselben Weg geben kann, auf dem sie Gott suchen und finden können: die Erkenntnis, daß der Übel größtes die Schuld ist, daß Gott allein uns von dieser Schuld lossprechen kann, nicht um unserer „Verdienste", sondern um seiner Liebe willen, und daß diese unausdenkbare Güte Gottes nicht eine von unserm Wünschen und Wähnen oder unserer Selbstliebe erzeugte Einbildung ist, sondern das Gewisseste vom Gewissen, denn in Christo hat sie sich uns als solche überschwenglich offenbart und alle Sünder zur Seligkeit berufen. Das Wesen der Religion ist demnach nichts anderes, als der vertrauende Glaube an Gottes Barmherzigkeit und väterliche Führung, wie sie uns im Evangelium verheißen ist. Der mönchisch-mystische Christenstand hatte zwar Verständnis für den Ernst, die Innerlichkeit und Würde der Religion, aber er überschätzte die Kräfte des Menschen und verkannte die Unnahbarkeit der göttlichen Majestät, mit der uns kein unmittelbarer, sondern nur ein mittelbarer mit Hilfe der Gnadenmittel (Wort und Sakrament) gestattet ist. Der Christenstand zweiter Ordnung dagegen faßte zwar die Religion im wesentlichen noch als äußeres Handeln mit Gott, hatte aber anderseits die richtige Einsicht, daß es vor allem auf die gewissenhafte Benutzung der Heilsmittel ankommt, mochte er auch zwischen wahren und falschen Heilsmitteln nicht unterscheiden können. Darum mußten beide Christenstände überwunden werden durch einen dritten, in dem sie gemeinsam aufgehen konnten, in dem also die Religion als innerliches Erleben der Gottesgemeinschaft ebenso sichergestellt war, wie die Gleichartigkeit des Heilsweges und der Heilsgewißheit für alle geistlichen und weltlichen Personen: das war der evangelische Christenstand, der auf den Glauben sich gründet; und diesen hat Luther zum Träger nicht nur eines neuen religiösen Gemeindelebens, sondern auch einer neuen Sittlichkeit und eines neuen Weltverständnisses gemacht.

Kein Zweifel, daß er damit ein Grundmotiv urchristlicher Frömmigkeit, das im Katholizismus zwar niemals ganz vergessen

aber durch hundert andere mannigfaltigster Herkunft überdeckt und entwertet worden war, zu neuem Leben und einer unvergleichlichen Wirkungskraft emporgehoben hat. Aber wenn es noch heute Theologen gibt, die diese geniale Entdeckung Luthers schon damit erklärt zu haben glauben, daß sie sie aus der heiligen Schrift abzuleiten vermögen, so muß ihnen doch immer wieder die Frage entgegen gehalten werden: warum ist jene Entdeckung alsdann nicht längst gemacht worden? Mit der Herleitung aus der Schrift allein ist also sehr wenig gewonnen: unzählige Christen vor und neben Luther haben jedenfalls anderes aus ihr herausgelesen, als er. Hier kann nur die kulturgeschichtliche Betrachtung den entscheidenden Aufschluß geben. Bevor Luther die Summe der Religion im Glauben finden konnte, und bevor die Menschen reif waren, diese neue Botschaft zu verstehen, mußte das Vertrauen zu den Heilsmitteln der katholischen Kirche in weiten Kreisen erschüttert, mußte Recht und Pflicht des einzelnen, sich mit der unsichtbaren Welt auf eigene Verantwortung und Gefahr abzufinden, eine mehr oder minder bewußte Forderung der ganzen Laienfrömmigkeit geworden sein. Es mußte ferner die Überzeugung in gewissem Grade schon Gemeingut geworden sein, daß die Religion ihrem Wesen nach nicht ein Wissen, Fürwahrhalten, Schauen nnd Sinnen ist, sondern eine weltbewegende Kraft, ein Handeln aus unsichtbaren Lebenszusammenhängen heraus, daß nicht die mönchischen Werke der Selbstgerechtigkeit, sondern die Taten der Nächstenliebe in den natürlichen Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens die wahrhaftig gottgefälligen sind, und daß das religiöse Verhalten, wenn es nicht bloß den Menschen, sondern Gott sich zuwendet und vor Gottes Urteil bestehen will, nicht aus Stücken und Ordnungen sich zusammenfügt, sondern aus der Einheit der Person und ihrer höchsten Lebenszwecke hervorgehen muß. Dies Verlangen nach Eigenständigkeit, Ganzheit und Wahrhaftigkeit der Person in ihrem Verkehr mit Gott mußte durch die Erlebnisse einer langen Geschichte erst Tausenden zu einem — wenn auch vielfach noch unbewußten — seelischen Besitz geworden

sein, bevor eine so ungeheure Vereinfachung der Religion möglich wurde, wie sie in Luthers Lehre vom ausschließlichen Heilswert des Glaubens enthalten war. Denn der Glaube Luthers faßte ja alles in einen einzigen gewaltigen Lebensstrom zusammen, was die scholastische Theologie begrifflich noch streng geschieden und gleichsam in einzelnen Posten verrechnet hatte: das Sündengefühl, die Rechtfertigung, die Heiligung, Furcht und Hoffnung, Demut und Liebe, Erlösung und Seligkeit, die Affekte des schuldverlorenen und des wiedergeborenen, des leidenden und des handelnden Gotteskämpfers, des christlichen Dienens und der christlichen Freiheit. Aus den Maschen der scholastischen Begriffsnetze und den juristisch-dinglichen Verflechtungen arbeitet sich die Religion als freier Gesinnungsgehalt der Persönlichkeit kraftvoll heraus, um die seelische Zentralsonne zu werden, um die der ganze Kosmos des inneren Lebens sich bewegt. Nicht mehr mit einzelnen Handlungen und Gedanken, sondern als Ganzes sollte der deutsche Mensch seinem Gott gegenübertreten. Es ging „die Seelenkraft ihm auf, wie spricht ein Geist zum andern Geist", und mochte ihn auch das göttliche Donnerwort zuerst niederwerfen, das ihn seine Unwürdigkeit und Ohnmacht erkennen lehrte, es blieb ihm dennoch in der tiefsten Seele gewiß: „Herr, Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist voll Unruhe, bis es seinen Frieden finde in Dir."

Der Kernpunkt des Lutherischen Glaubens ist also, daß Gott derjenige ist, auf den man sich unerschütterlich verlassen darf in Leben und Sterben. Wie möchte darum ein wahrhaft frommer Mensch auf irgendeine Macht dieser Welt, auf Fürsten oder Priester, Klugheit und Macht, Geld und Gut, gute Freunde, Gewohnheiten und Meinungen sein Hoffen und Trachten gründen? Gott über alles fürchten und lieben und ihm allein vertrauen ist die ganze Summe des Christentums. Und woher nimmt der Glaube solche Freudigkeit und Zuversicht? Aus der größten Tatsache der Weltgeschichte: dem Leben und Sterben Jesu Christi, in dem Gott den unendlichen Schatz seiner Liebe für uns alle aufgetan, uns allen Vergebung der Sünde und ewige Seligkeit

verheißen hat. Aber nicht etwa handelt es sich um ein bloßes Wissen dieser Tatsache, sondern um das innere Ergriffenwerden von ihr, das den ganzen Menschen unter die wunderbare Erfahrung eines neuen Lebens stellt. Der historische Glaube, also das bloße Wissen von „Christi Werk und Geschichte", daß er nämlich „wahrer Gott und Mensch sei, der allein Gerechte und Heilige", „von der Jungfrau geboren, gelitten, gekreuziget, auferstanden, gen Himmel gefahren", oder „daß Gott Himmel und Erden erschaffen, Leib und Leben uns allein gegeben und das Gesetz vom Himmel herab geoffenbaret hat", dieser Glaube, der „Christum auf der Zunge trägt, auf dem Papier oder im Buch geschrieben liest", ist ganz und gar nicht christlicher Glaube, sondern ein solcher, wie ihn auch Türken, Juden und Papisten haben mögen, „mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube", „denn das glaubt auch der Teufel, und davon folget weder Friede noch Freude, weder Kraft noch Macht". Der echte christliche Glaube ist kein Wissen, sondern ein „Erfahren" und „Fühlen", die innerlich erlebte Gewißheit, daß Christus nicht um seinetwillen, sondern um unsertwillen gelebt und gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, Sünde, Tod und Hölle überwunden hat, daß wir arme Sünder „durch ihn heilig, fromm, gerecht und Gottes Kinder werden". Er ist eben darum „ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding", eine „lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal drüber stürbe; und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen". „Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, es sei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Christenmenschen."

Der Glaube ist demnach ein ganz innerlicher, rein geistiger Vorgang, der ausschließlich zwischen Gott und der nach ihm verlangenden Seele sich vollzieht, ohne der Vermittelung durch einen Priester oder eine äußere kirchliche Heilsanstalt zu bedürfen. Die mittelalterlich-katholische Rechtfertigung, die als ein magisches Wunder sich darstellt, als das Einfließen einer göttlichen Gnadensubstanz durch die Sakramente zur Veredelung der sündigen

Substanz der menschlichen Natur und ihrer Leistungen, verwandelte sich bei Luther in ein befreiendes seelisches Erleben, das unabhängig bleibt von allen dinglichen Vermittelungen priesterlicher Technik oder kirchlichen Werkdienstes und nichts anderes bedeutet, als das Entstehen einer neuen Gesinnung gegen Gott, nämlich eines unbedingten Vertrauens auf seine Treue und Gnade. Auch das ist ein Wunder, aber eins von durchaus seelischer Art; ein geheimnisvolles, durch Menschenwitz nicht zu enträtselndes Einswerden unseres Gedanken- und Willenslebens mit Gott, ein mystischer Vorgang, und doch nicht, wie der mystische Enthusiasmus, der Gefahr der Selbsttäuschung oder eines selbstgenügsamen Subjektivismus ausgesetzt. Vielmehr erzeugt wird diese neue, beseligende Gesinnung in uns durch die ergreifende Erfahrung der göttlichen Liebe, wie sie uns durch Christus erschlossen und in seiner Gemeinde durch die Jahrhunderte verkündigt worden ist, „denn darin stehet die Liebe, nicht daß wir Gott lieben, sondern daß er uns geliebt hat".

Wir rühren damit an ein Herzstück der Lutherischen Theologie, das schon in seiner Vorlesung über den Römerbrief fertig dasteht und ihr ein Gepräge höchster Eigenart leiht. In der katholischen Lehre und später auch in der Dogmatik Melanchthons ist für die Lehre von der Rechtfertigung vor allem bestimmend, inwiefern der sündige Mensch diese Rechtfertigung braucht und in ihr die Not seines Gewissens zur Ruhe zu bringen vermag. Luther hat diese Betrachtung natürlich auch, sein Entwickelungsgang hatte ihn ja mit Notwendigkeit darauf hingeführt, und sie verläuft in der genannten Vorlesung folgendermaßen. Der Anfang ist die unbedingte Selbstverurteilung des Menschen, nicht aus eigener vernünftiger Einsicht — denn diese ist einer solchen nicht fähig —, sondern aus jener Demut des Gemütes, die Gott allein als den guten und gerechten anerkennt. Mit der Demut zugleich aber regen sich auch Buße und Glauben schon, die Zerknirschung über die Sünde und das Vertrauen auf die göttliche Gnadenverheißung in Christo, durch die sich der Sünder vor Gott gerechtfertigt und als sein liebes Kind

angenommen weiß. Nun zieht sich durch sein ganzes irdisches Leben der Kampf zwischen Gottesliebe und Selbstliebe, zwischen Hoffnung und Furcht, denn auch der Gläubige muß ja Gott immer wieder suchen, er bleibt unter der Sünde und weiß nie, ob er Gottes Willen tatsächlich erfüllt hat; darum darf er in der Buße nicht nachlassen, aber auch des Vertrauens sich getrösten, daß Gott dennoch seine Verheißung wahrmachen und den reuigen Sünder um seines Glaubens willen erlösen wird. Wie wenig aber diese Betrachtungsweise Luther befriedigt, geht schon daraus hervor, daß er mit ihr die Prädestinationslehre verknüpft und die herbe Zumutung stellt, der Christ solle trotz seines Rechtfertigungsbewußtseins selbstlos genug sein, Gott auch darin die Ehre zu geben, daß er dessen unerforschlichen Willen selbst dann freudig bejaht, wenn dieser Wille ihn von der ewigen Seligkeit ausschließt: habe er doch die höchste irdische Seligkeit genossen, nämlich die Willensgemeinschaft mit Gott im Stande der Rechtfertigung. Unzureichend fand Luther die soeben entwickelte Betrachtungsweise wesentlich aus zwei Gründen: sie schloß einerseits das menschliche Trachten und Tun aus dem Vorgang der Rechtfertigung nicht mit voller Schärfe aus, und sie schützte die Lehre anderseits nicht genügend gegen den gefährlichen Einwand, daß sie menschlichem Bedürfen und Wünschen entstamme, also der Täuschung ausgesetzt sein könne. Darum ordnete sie Luther einer anderen Betrachungsweise unter, die nicht vom Menschen, vielmehr von Gott ihren Ausgang nahm und nicht nur die Rechtfertigung als eine Tat Gottes beschrieb, ohne die die entsprechende menschliche Erfahrung überhaupt nicht entstehen könnte, sondern auch das ganze Handeln Gottes als ein für diesen selbst innerlich notwendiges darzustellen unternahm. Anknüpfend an paulinisch-johanneische Gedankengänge suchte er also die in der Menschenseele sich vollziehenden religiösen Vorgänge als Teilerscheinungen eines innergöttlichen, himmlischen Kausalzusammenhanges zu verstehen, und dies Bestreben führte ihn notwendigerweise über die Grenzlinien des Religiös-Ethischen in das Mythische hinein.

Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, hat bis auf den Namen schlechthin nichts mit der Gerechtigkeit gemein, wie sie im menschlichen Gemeinleben gilt: ihre Forderungen sind nicht durch bestimmte Handlungen und Leistungen zu erfüllen, sondern die Gerechtigkeit vor Gott ist die unerläßliche Voraussetzung, ohne die keine Handlung als gut angesprochen werden darf. Sie entsteht dadurch, daß Gott den Menschen als einen gerechten und sittlich gesunden anerkennt, obwohl er in Wirklichkeit ein Sünder, also sittlich krank, ist und bleibt, und daß er mit ihm durch solche Anerkennung in Gemeinschaft tritt. In dieser Gemeinschaft auf Grund des Rechtfertigungsaktes führt er den Menschen in ein neues, höheres Leben hinein: er schenkt ihm die Fähigkeit des Glaubens, der vertrauensvollen Hingabe an die evangelischen Verheißungen, und mit dieser auch die Fähigkeit zur Liebe, zur willentlichen Einigung mit Christus, wodurch er von der Macht der Sünde immer mehr befreit und schließlich geheiligt wird. Dies letzte Ziel aber kann der Mensch erst im Jenseits erreichen. Die Gerechtigkeit Gottes ist demnach für Luther ein Begriff mit doppelter Front: sie bringt einerseits die göttliche Heiligkeit dem Menschen zu niederdrückendstem Bewußtsein, und sie teilt sich ihm anderseits durch die innere Berührung mit Christus mit und zieht ihn liebreich zu sich empor, indem sie ihn geistlich verwandelt und mit ihren mehr als menschlichen Kräften durchwirkt. Wenn also Luther sowohl sagen kann, daß Gott den Sünder, als auch, daß er den Gerechten rechtfertigt, so löst sich dieser scheinbare Widerspruch sehr einfach auf: dort liegt der stärkere Ton auf der Gnade Gottes, hier auf seiner Heiligkeit; er sieht nicht nur den Sünder, sondern auch das, was er aus ihm machen will, nämlich einen, der das göttliche Gesetz, d. h. die von Gott selbst gesetzten Lebensordnungen der Menschheit, tatsächlich erfüllt, somit die Anlegung des höchsten sittlichen Maßstabes verträgt und am Tage des Gerichts vor ihm bestehen kann. Gerechtigkeit und Gnade sind nur verschiedene Seiten eines in sich einheitlichen göttlichen Handelns. Wenn in der späteren Lutherischen Dogmatik nicht ohne Luthers,

namentlich aber Melanchthons Verschulden die Lehre üblich geworden ist, daß die Erfüllung des Gesetzes schon beschlossen sei in der gläubigen Aneignung der Gerechtigkeit Christi, so ist diese sogenannte Imputationslehre eine nicht unbedenkliche Abschwächung der ursprünglichen Überzeugung Luthers, daß die von Gott geforderte Gesetzeserfüllung nicht bloß eine angeeignete, sondern eine vom Menschen tatsächlich, wenn auch selbstverständlich unter Gottes Führung bewirkte ist. Wenn Gott sich begnügte, dem Menschen um Christi willen seine Sünden zu vergeben, ohne ihn zugleich zur Heiligkeit aufwärtszuführen, so wäre das ein Willkürakt, der mit seiner sittlichen Natur nicht zu vereinigen wäre. Die Rechtfertigung ist nicht bloß eine einmalige Tat, sondern ein das ganze Leben durchwirkender Erziehungsprozeß. Luther braucht für Gerechterklärung und Gerechtmachung unbekümmert die gleichen Ausdrücke, weil es ihm nicht auf scholastisch-theologische Begriffsspaltungen, sondern auf das unzweideutige Verständnis der Sache, auf die lebensvolle Darlegung der religiösen Innenwerte ankommt, weshalb er auch die herkömmlichen Schulbegriffe caritas, spiritus, spes, gratia usw. mit ihren pedantischen Abstufungen sehr sorglos behandelt und sie schließlich alle in dem religiösen Zentralbegriffe des Glaubens (fides) zusammenfließen läßt.

Aber auch bei diesen Darlegungen, die den ganzen Verlauf der Rechtfertigung als eine Tat Gottes am Menschen beschreiben und in der protestantischen Dogmatik eine starke Verkürzung erfahren haben, konnte Luther noch nicht stehen bleiben. Die innerliche Notwendigkeit dieses Handelns für Gott selbst mußte klar gemacht, die Rechtfertigung mit der christlichen Gotteslehre überhaupt in Übereinstimmung gebracht werden.

Für Luthers Gotteslehre ist zunächst der methodische Grundsatz entscheidend, daß sie sich, wie der Heilsglaube auch, ausschließlich auf das Evangelium zu gründen hat. Jede metaphysische Spekulation, die diesen Boden verläßt und aus der natürlichen Vernunft die Idee Gottes, was und wie er sei „in

ihm selbst oder seinem innerlichen Wesen", zu ermitteln sich vermißt, gerät nach seiner Überzeugung nicht nur ins Grundlose, wie die scharf von ihm abgelehnte platonische und aristotelische Philosophie oder die griechische Bildungsreligion, die das Unsichtbare und Ewige in ihren selbstgesponnenen Begriffsnetzen einfangen möchte, sondern sie bedeutet ebendarum auch eine ähnliche Verletzung der Ehre und Majestät Gottes, wie das Trotzen auf die natürlichen Kräfte des Menschen oder der Pelagianismus in der Verdienstlehre: sie führt schließlich zu einem von Menschenwitz geschaffenen Gott, also zum Götzendienst und zur Nichtachtung des ersten Gebotes: „du sollst keine anderen Götter haben neben mir." Die spekulierende Vernunft will ihr Haus gleichsam vom Dache her zu bauen beginnen, der Christ aber fängt unten an: „die Theologie wird sonst nirgends gelernt als an Jesu, dem Kinde, das in der Wiege lieget, mit demselben muß man allmählich aufwachsen, mit dem Kinde ein Kind, mit dem Sohne ein Sohn werden." Gott will nicht, daß wir zu ihm hinauf fliegen und klettern mit unsern kleinen Gedanken, sondern er ist selbst zu uns herabgekommen und hat uns „eine Leiter, einen Weg und Brücken" gemacht. Christus allein ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Das scheint so schlicht und selbstverständlich und wird dennoch, wie die menschliche Natur nun einmal beschaffen ist, immer wieder vergessen und verachtet; muß doch Luther selbst bekennen, daß sein Glaube an Christus, der „aller seiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so er immer Tag und Nacht haben mag, Anfang, Mittel und Ende sein" solle, stets neuer Stärkung bedürfe, denn es gelte ja, die klügelnde Vernunft fromm und tapfer unter diese unergründliche Weisheit zu beugen und sich durch ihr vorwitziges Dreinreden nicht um diese jeder Rationalisierung widerstrebende Erkenntnisquelle betrügen zu lassen. Philosophie und Theologie, Vernunftwahrheiten und Heilswahrheiten müssen unvermengt bleiben, oder schärfer gesprochen: das Denken über Gott hat seinen Inhalt und seine Begrenzung ausschließlich in den Tatsachen der christlichen Heilslehre zu finden. Das war der Standort, der Luther

allein die Stärke gab, den Gottes- und Religionsbegriff der römischen Kirche umzustoßen, und den er mit seinen Schülern auch im Kampfe gegen alle „Spekulierer", Unitarier, Antitrinitarier usw. unerschütterlich behauptete. Alle metaphysischen Sätze, mit denen Luther arbeitet, sind nicht a priori aufgestellte Vernunfterzeugnisse, sondern lediglich Hilfskonstruktionen, die ihm bei der lehrhaften Darlegung der Heilsoffenbarung schlechthin unentbehrlich sind. Also: der Herrscherthron, den bisher die Metaphysik eingenommen hatte, sollte nunmehr allerdings dem Glauben gehören, aber das bedeutete dennoch keine völlige Verabschiedung der Metaphysik und ihrer begrifflichen Hülsen, sondern nur, daß sie sich mit der bescheidenen Stellung einer Dienerin des Glaubens zu begnügen habe, um über Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, seinen Zorn und seine Liebe, über Gesetz, Sünde, Schuld, Tod und Trübsal, Versöhnung, Rechtfertigung und Wiedergeburt diejenigen Aussagen zu gewinnen und zu begründen, die im Evangelium von der Erlösung durch Jesus Christus angelegt und aus ihm denk- und lehrmäßig zu entwickeln sind. Aber noch mehr: indem sie auf diese Weise Gott nicht in seinem Ansichsein, sondern lediglich in seinen Beziehungen zu uns zu begreifen unternimmt, wird es ihr zugleich gewiß, daß, wenn sie den Willen Gottes in Christo erkennt, sie damit auch sein Wesen erfaßt hat. Denn da Gott der Allerhöchste ist, so gibt es für ihn nur zwei denkmögliche Verhaltungsweisen: eine zu sich selbst, die andere zur Kreatur. Die letztere muß aber durch die erstere bedingt sein, also, da Gott nichts anderes offenbaren kann, als sich selbst, auch irgendwie sein Wesen ausdrücken, so daß wir aus dem Evangelium in der Tat erkennen können, „wie es zugehet in der höchsten Majestät und dem allerheimlichsten Wesen". Und eben hierin ist die Uberlegenheit des Christentums über die andern Religionen beschlossen: daß Ein Gott sei, der über Himmel und Erde regiert, den Frommen hilft und die Gottlosen straft, das glauben auch Juden, Türken und Heiden, aber „was und wie es inwendig desselben göttlichen Wesens zugehet", das weiß nur der Christ aus der Schrift. Es können

zwar alle vernünftigen Menschen von Natur so weit kommen, daß sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder der Obrigkeit ungehorsam zu sein usw., aber diese Erkenntnis Gottes und seines Willens durch das Gesetz ist unzureichend, denn sie macht die Menschen nicht etwa frömmer oder besser, im Gegenteil: wenn sie sehen, daß es den Brechern des Gesetzes dennoch gut geht und ihre Sünde nicht gestraft wird, so geht ihnen der Glaube nur zu leicht wieder verloren und dient ihnen nicht zur Seligkeit. Seligkeit schaffen kann nur die Erkenntnis Gottes aus dem Evangelium, und was dieses uns offenbart, liegt jenseits aller Vernunftideen und -schlüsse: daß wir nämlich von unsrer ersten und natürlichen Erkenntnis und von des Gesetzes Gerechtigkeit abgefallen und in Gottes Augen todeswürdige Sünder sind, daß aber Gott nicht bloß Schöpfer, Gesetzgeber und Richter, sondern auch der barmherzige Vater und Erlöser ist. Und diesen Glauben haben alle Heiligen von Anfang der Welt an gehabt, sonst wären sie verloren gewesen: „Denn da Adam und Eva fielen, alsbald ward die Erkenntnis der Gnade ihnen offenbar und Christus verheißen."

Wir konnten schon bemerken, daß Luther mit den mancherlei Einwendungen, die die Logik der Vernunft gegen die Geschichte vom Sündenfall erheben konnte, wohl vertraut war, und daß diese Versuchungen des „Meister Klügling" ihm viel zu schaffen gemacht hatten. Umsomehr mußte er darauf bedacht sein, auch hier alle müßigen Spekulationen abzuschneiden und dagegen nachdrücklichst die religiösen Wahrheiten hervorzuheben, die in dieser tiefsinnigen Erzählung verborgen lagen. Über die Entstehung der Sünde zu grübeln, ist ja für den Christen viel weniger wichtig, als die ganze Schwere ihrer Schuld zu empfinden und das Elend, das sie über uns gebracht hat. Die Sünde ist ihrem Wesen nach Auflehnung gegen Gott: Adam hat sich, indem er Gott gleich werden, also „Gott nicht Gott sein lassen wollte", an Gottes Majestät freventlich vergangen und ihm die Ehre gestohlen, die ihm gebührt. Gott, „der Fromme", der „die ewige Gerechtigkeit und Wahrheit" ist und „aus seiner Art hasset die Sünde", konnte zwar weder

an seiner Majestät noch an dem von ihm gesetzten Verhältnis zur Kreatur durch den Sündenfall Abbruch erleiden, aber die gefallene Menschheit hat dadurch seinen Zorn und mit ihm Tod und Verdammnis über sich gebracht, wodurch sich Gott in seiner Majestät gegenüber ihrer rebellischen Verletzung behauptet. Wie furchtbar schwer die Sünde ist, kann man nur ermessen an Gott selbst, gegen dessen Willen sie gerichtet ist, und den sie beleidigt. Sie ist, wie der göttliche Zorn, den sie herausfordert, und der Tod, den sie nach sich zieht, ein „unbegreiflich Infinitum", eine furchtbare Störung der von Gott gesetzten Weltharmonie: sie ist „an ihr selbst ein wahres Abtreten von Gott, und wer einmal flüchtig und abtrünnig worden ist, der bleibet ewiglich flüchtig"; aus der Sünde als Tat wird, indem das Böse fortgesetzt Böses gebiert, die Sünde als Schuld. Gott zürnt freilich nicht, wie Menschen oder Teufel zürnen, mit Bitterkeit, Haß oder Leidenschaft gegen die Person, sein Zorn ist vielmehr der richterliche und väterliche, aber dieser Zorn ist nicht etwa bloß in der subjektiven Empfindung des unversöhnten Menschen vorhanden, sondern objektiv in Gott selbst, denn in seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit ist der Widerwille gegen die Sünde notwendig mit enthalten, der durch die Beleidigung entbunden wird und nun als Strafwille sich auswirken muß, gleichviel ob der Mensch seine Sünde als solche erkennt oder nicht. Und die ausführenden Mächte dieses Strafwillens sind 1. das Gesetz, das als das an sich gute und heilige eben darum die Sündenschuld des Menschen fort und fort ans Licht zieht und richtet, also an seiner Bekehrung arbeitet, 2. der Tod als der Sünde Sold, und 3. der Teufel als Gewalthaber über Welt und Fleisch und Wächter der ewigen Verdammnis.

Von der alten mythologischen Auffassung des Teufels hat sich Luther freilich ebensowenig freizumachen vermocht wie alle seine Zeitgenossen, selbst die aufgeklärtesten unter ihnen. Teufel, Dämonen und Hexen waren ihm keineswegs subjektive Blendwerke, sondern objektive persönliche Wirklichkeiten. Aber er hat diese Dinge, so massiv volkstümlich er auch über sie

reden konnte, doch als theologischer Denker auf die Seite geschoben und die Hauptstücke seiner Religion oft genug entwickelt, ohne ihrer Mitwirkung zu bedürfen. Er hat nicht nur die grotesk-komischen Teufelsphantasien des Mittelalters verabschiedet, indem er in dem satanischen Gegenbilde Gottes die erschreckenden Züge der dämonischen Majestät schärfer hervortreten ließ, er hat den Teufel auch vergeistigt, indem er ihn wesentlich als den klugen, schmeichlerischen, glatten und in allen Künsten der Überredung geübten Versucher auffaßte, der im Inneren des Menschen die Stimmen des Hochmutes, des Ehrgeizes und der Eigensucht aufweckt, ihm diese als die Stimme des Gewissens vortäuscht und mit feinsten Mitteln des Seelenfanges ihn seinem Gott zu entfremden trachtet. Die stärkste Entwertung des alten mythologischen Teufelsglaubens ist aber dadurch erzielt, daß es sich in Luthers Theologie nirgends um den metaphysischen Dualismus von Gut und Böse, Gott und Teufel und das Ringen zweier kosmischen Gewalten um des Menschen Seele handelt, sondern durchweg um das praktische Lebensproblem der Überwindung des in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt herrschend gewordenen Willens zur Sünde und des in ihm enthaltenen sittlichen Verderbens durch die heiligende Gnade. Und indem nun von diesem Mittelpunkte her, in dem der entscheidende religiöse Erlebnisgehalt der biblischen Offenbarung sich darstellte, die kosmischen Mächte als ethische oder Willensmächte begriffen wurden, ergab sich die unabweisbare Folgerung, daß einerseits Sünde, Gesetz und Tod „aufeinandergehen und nicht geschieden werden können", insofern das Gesetz die Sünde erst offenbar macht und weder Sünde ohne Tod noch Tod ohne Sünde sein kann, daß aber anderseits, sobald Sünde und Gesetz aufgehoben sind, auch die Herrschaft des Teufels gebrochen ist; denn sein Recht über die Kreatur gründet sich lediglich auf die Sünde, und seine Macht über sie lediglich auf den Tod. Der Satan ist nichts als ein Werkzeug Gottes: er herrscht nicht, wo er will, sondern nur, soweit Gottes Zorn reicht; ist aber die Sünde überwunden, so ist es auch mit der

Macht des Teufels vorbei und die Hölle mit ihrem Feuer nur noch „ein gemalet Ding". Daß Himmel und Hölle für Luther objektive übersinnliche Orte waren — die Hölle freilich nicht vor dem jüngsten Tage —, das kann einem Zweifel natürlich nicht unterliegen, aber auch hier verfällt er nirgends der seiner Zeit noch so naheliegenden Versuchung zu phantasiereicher Ausmalung beider Schauplätze, seine religiöse Genialität bewährt sich vielmehr gerade in dem erschütternden Ernst, mit dem er Himmel und Hölle, Seligkeit und Verdammnis als Erlebnisse des Gemütes, eines guten, getrösteten und eines bösen, verzweifelten Gewissens zu beschreiben vermochte und auch die Ewigkeit von Seligkeit und Strafe als eine Verewigung der entsprechenden Seelenzustände auffaßte.

Wie sehr Luther darauf bedacht war, den ketzerischen Dualismus der Manichäer, der statt des Einen Gottes zwei einander feindliche kosmische Mächte annimmt, von seiner Theologie fernzuhalten, zeigt namentlich seine auf Jes. 28,21 gegründete und auch der Mystik bereits geläufige Unterscheidung zwischen den eigenen und den fremden Werken Gottes. Gottes eigene Werke, wie wir sie durch Christus erkennen, sind diejenigen, die seiner Natur entsprechen, nämlich „Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit, Wahrheit, Sanftmut, Gütigkeit, Freude, und Heil wirken"; Gottes fremde Werke sind solche, die nicht aus seinem Innenleben als einem seligen und ewigen an und für sich hervorgehen, sondern aus seinem Verhältnis zur gefallenen Kreatur und aus seinem Zorn wider die Sünde, nämlich „Ungerechte, Lügner, Traurige, Narren, Verderbte machen", und zwar „um unserer Hoffart willen, auf daß wir dadurch gedemütigt ihn für unsern Herrn erkennen und seinem Willen gehorchen". Der Widerwille gegen die Sünde ist also ein notwendiger Bestandteil seines gerechten und heiligen Wesens, die Auswirkung seines Zornes aber durch Rächen und Strafen erst bedingt und herausgefordert durch das Bejahen der Sünde auf seiten der gefallenen Kreatur, das ihn nötigt, sich mit dem Bösen so weit einzulassen, als er dessen zu Zucht und Strafe bedarf. Seine eigenen

Werke wirkt Gott ganz allein, bei seinen fremden Werken dagegen „laufen der Kreaturen Kräfte mit unter". Gott wirkt sonach auch das Böse in und durch uns, letzten Endes durch den Teufel, aber doch nur darum, weil er das von ihm vorausgesehene Böse in uns vorfindet, insofern unser Wille durch den Sündenfall eine verkehrte Richtung empfangen hat. Für ihn ist und bleibt das Böse also ein fremdes Werk, während sein eigenes Werk ist, daß er auch das Böse zu seiner Ehre und zu unserm Heile zu wenden weiß. Soweit die Welt unter Gottes Zorn liegt, ist ihr eine relative Selbständigkeit und eine Lebensordnung eigen, die durch das Urteil gekennzeichnet wird, daß sie in der Knechtschaft des Todes und des Teufels ist; aber auch Tod und Teufel „haben ihre Gewalt und ihr Recht von Gott", der durch sie seinen Zorn betätigt, um die Sünder durch Schuld, Not und Verderben zur Erlösung zu führen, also mittelst seiner fremden Werke seine eigenen zu verwirklichen.

Diese Lehre Luthers ist nichts anderes als eine mythusähnliche Einkleidung für die Grundwahrheit seiner Religion, daß Gott Gnade ist und dies sein innerstes Wesen auch dort nicht verleugnet, wo er zürnt, richtet und straft, also zunächst im Gegensatz zur Gnade zu handeln scheint. Diese Grundwahrheit ist, verstandesmäßig betrachtet, mit Widersprüchen behaftet, was sie aber mit allen religiösen Aussagen teilt, die für die Vernunft ein Ärgernis sein müssen, weil sie mit deren Mitteln niemals begriffen werden können, die aber zugleich auf Wirklichkeiten hindeuten, wie sie der Glaube täglich neu erlebt. Wäre die Religion so klar wie etwa die Mathematik, sie würde den Menschen weder Liebe noch Haß erregen. Weil sie aber in den Kopf der Menschen niemals völlig hineingeht, sondern in allen ihren Widersprüchen nur mit dem Gemüt in Besitz genommen werden kann, so bewegt sie die Welt eben ungleich tiefer, als es auch der größten Vernunftwahrheit jemals gelingen könnte. Und so hängt denn mit der soeben dargelegten Lehre noch ein anderes tiefsinniges Stück Lutherischer Weltbetrachtung unmittelbar zusammen: alles wahrhaft Große

richtet Gott nicht durch das Große, Mächtige und Glänzende aus, sondern durch das Niedrige, Unscheinbare und Demütige, das der irdischen Vernunft eine Torheit scheint. Das Kindlein in der Krippe hat alle Mächtigen dieser Erde sich untertan gemacht. Den bösen Feind samt aller Gewalt und List, womit er die Menschen betört und nach seinem Willen zwingt, kann ein Wörtlein aus dem Munde Christi, ja ein Hauch seines Mundes zu Falle bringen. Das arme Mönchlein von Wittenberg konnte dem Papste seine Krone rauben und den Hohen dieser Erde an ihr Gewissen rühren, ohne daß ihm selber auch nur das Geringste geschah. Luthers liebste Sorge und Arbeit gehörte den Armen, Dürftigen und Entrechteten, deren Sache er auch gegenüber den mächtigsten Gewalthabern mit einer königlichen Unabhängigkeit und Furchtlosigkeit führte. Für das Trachten nach Reichtum, Einfluß und Macht war kein Raum in seiner Seele, wohl aber hatte er ein tiefes Verständnis für Gottes wunderliche Art, auch durch die Stimme einer Eselin oder eines Narren die Wahrheit reden zu lassen, darum konnte er selbst gelegentlich, auch wo er Höchstes zu verkünden hatte, die Maske des Narren vor sich nehmen, die er auch an dem buckligen Sklaven Aesop so tapfer lobte, und in dem tiefen Sinn, den er oft genug in dem Verachteten, Dürftigen und in allem, was unter uns ist, aufzudecken wußte, kam ihm ein gutes Stück von der Poesie des Lebens zu tröstlichem Bewußtsein.

Nachdem durch die Sünde Feindschaft gesetzt worden ist zwischen Gott und der der Verdammnis preisgegebenen Welt, hilft dieser „nichts alle ihre Weisheit, Kunst, Lehre, Gesetz, freier Wille", um sich selber aus solcher Knechtschaft zu erlösen und Gott mit sich zu versöhnen. Allerdings weist nach dieser Richtung „der Trieb unserer Natur, welches man an dem Pelagio siehet, der war der Grund- und Eckstein aller Papisten; daher sind die Klöster kommen, welche des Antichrists Festungen sind". Aber die Pelagianer dienen alle einem erdichteten Gott, nicht dem rechten und wahrhaftigen, dem „keine Weisheit, Gerechtigkeit noch

Religion gefällt, als die, die er selbst durch Jesum Christum uns gelehrt hat." Gott als der Schöpfer war der gefallenen Kreatur dennoch nicht im geringsten die Erlösung schuldig, er war nur sich selber die Behauptung seiner Majestät und Gottheit schuldig gegenüber einer Welt, die sich an ihr vergangen hatte. Daß er sich der Verlorenen erbarmte, war vielmehr eine ganz freie Tat seiner unaussprechlichen Güte und Gnade, die „aus dem Abgrund ewiger Liebe" hervorbrechend die Macht des Zornes überwand, um die Sünder an seine Brust zu ziehen und ihnen die unverdiente Seligkeit zum Geschenk zu machen: „also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab"; das ist das hohe Evangelium, in dem sich Gott ganz und gar gegen uns ausgeschüttet und nichts behalten hat, das Evangelium der Versöhnung und Erlösung.

Hier treten wir in das Allerheiligste dieser Theologie, wo die Mysterien des Christentums sich enthüllen, denen sich aber nur solche Herzen nahen dürfen, die da „mehr können fassen, denn Himmel und Erde vermag zu begreifen". Daß Gott die Liebe ist, ist eine Wahrheit, „die den höchsten Glauben erfordert, wider welche alles, was nicht vom Geiste Gottes ist, streitet: das Gewissen, der Teufel, die Hölle und das Gericht Gottes und alles streiten dawider, daß wir nicht glauben sollen, Gott sei die Liebe." Es ist auch nicht eine Wahrheit, wie sie träge Gewissen als Ruhebett brauchen möchten: „es soll sich einer nicht darauf verlassen, daß Gott barmherzig sei, und darauf hingehen und sündigen; denn du wirst es erfahren, daß er auch ein verzehrend Feuer sei, und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen." Wie sollte Gott auch eine Welt lieben, die so schändlich an ihm gehandelt und seine heiligen Güter verraten hat! Und dennoch ist Gott die Liebe. Es gilt nur zu unterscheiden zwischen Gott „in Christus" und „außer Christus", zwischen dem verborgenen oder unerkennbaren und dem fleischgewordenen und im Worte offenbarten Gott: außerhalb Christo ist Gott in Wahrheit so, wie das Gesetz ihn uns vorhält, der zornige Richter und die strafende

Gerechtigkeit; aber die Liebe ist er, „wenn wir ihn in der Person Christi ansehen". „Er hat sich nirgend denn in und durch ihn wollen offenbaren, daß man sein Herz und Willen sehe"; seine Liebe ist unendlich größer als sein Zorn, weil sie den ewigen Grund und Inhalt seines Wesens bildet, während der Zorn nur die beleidigte Majestät ist, die durch die Sünde der Welt herausgefordert ward. Aber daß wir seine Liebe „in Christo erkennen", ist nicht so aufzufassen, als wenn Christus nur der Verkünder und Vermittler dieser Liebe an das Menschengeschlecht sei, sondern es bedeutet vor allem, daß er ganz allein „um Christi willen" sich mit uns ausgesöhnt und uns seine Liebesgemeinschaft aufgetan hat. Wiederum hat Gott nicht etwa erst dadurch, daß er seinen Sohn Mensch werden ließ, es sich selber ermöglicht, von diesem Zeitpunkt an die Welt zu lieben, denn vor Gott gibt es nichts Vergangenes und Zukünftiges, sondern nur Gegenwärtiges oder Zeitloses; so ist auch Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. „Das Evangelium ist von Christo gehört, gepredigt worden vor Gottes Angesicht, ehe der Welt Grund gelegt ward", „von Ewigkeit ist Christus vor Gott am Kreuz gehangen", es ist zu allen Zeiten „einerlei Vergebung der Sünden um Christi willen gewesen", die alttestamentlichen Gläubigen haben sie durch den Glauben an den zukünftigen Christus erlangt, wie die neutestamentlichen durch den Glauben an den im Fleische erschienenen. Nicht also das Kommen Christi bedeutet den Anfang der göttlichen Liebe, vielmehr Christus wäre nicht gekommen, wenn es Gott nicht in ewiger Liebe gewollt hätte. Darum ist es auch eine Verengung und Verflachung des Christentums, wenn man seinen ganzen Inhalt in der Nachfolge Christi erschöpft meint, den Blick nur auf Christi Unschuld und Heiligkeit gerichtet hält und ihn als den großen Lehrer und Gesetzgeber verehrt, „welcher die Sitten in Ordnung bringe und wie ein Sokrates vollkommene Exempel von Tugenden fürtrage", denn alsdann könnte er ja „nicht heißen der Weg (Joh. 14,6), sondern wäre nicht mehr denn ein Kreuz oder Marter am Wege, so

da wohl weiset, wo der Weg ist oder wo man gehen soll, aber selbst nicht führet noch trägt. Denn ob er gleich viel lehret und zeiget, wie wir leben sollen und ihm nachfolgen, wie er getan und den Weg gegangen hat, so wäre es damit noch lange nicht getan noch gegangen. Das Exempel ist wohl köstlich, aber uns viel zu hoch, daß wir ihm selbst folgen könnten", und damit wäre uns Christus „nichts mehr nütze denn ein anderer Heiliger". Die Höhe des christlichen Glaubens wird erst dort erreicht, wo wir fühlen und bekennen, daß Christus und sein Leiden uns nicht allein ein Exempel sei, sondern auch ein Sakrament oder „bedeutlich Zeichen" für die Versöhnung Gottes mit der sündigen Welt.

Es ist der schöpferische Grundtrieb in Luthers religiösem Denken, das in seinem Sündenbewußtsein wurzelnde Erlösungsverlangen, das von hier aus in die Tiefen der Metaphysik einzudringen und dort Anker zu werfen wagt. Wenn Gott uns seine Liebe nicht bloß durch Christus verkündigt hat, sondern Christus selbst in seinem Leiden und Sterben die Bezeugung dieser Liebe und der Grund ihrer Zuwendung an das Menschengeschlecht ist, so hängt daran die weitere Frage, ob die Sendung Christi als solche notwendig gewesen sei, ob Gott keine andere Weise habe finden können, die Menschheit zu erlösen denn diese, „daß sein Sohn so einen schmählichen Tod leiden muß". Weil für die menschliche Vernunft Gottes Wege „Torheit und Ärgernis" sind, weil sie sich nicht erkühnen darf, Gottes Tun an ihren kurzen Gedanken zu messen, so antwortet Luther auf jene Frage abweisend: gewiß hätte Gott der Allmächtige eine andere Weise finden können, aber nicht um sein Können handelt es sich, sondern um sein Wollen. Und damit hat er den Standpunkt gewonnen, um jene Frage, die er als Vernunftproblem ablehnen mußte, als Glaubensproblem in Angriff zu nehmen. Christus mußte leiden, nicht gezwungen — denn er hätte Legionen von Engeln herbeirufen können, um die Welt zu zerschmettern —, auch nicht, weil Gott nur diesen einen Weg zur Erlösung der Menschen hätte finden können, sondern „darum, daß Gott wahr-

haftig erfunden wurde und sein Wort hielte". Gott ist nicht die absolute Willkür, sondern er ist immer und ewig sich selbst unveränderlich getreu, der sich selbst bejahende und liebende. Seine Freiheit hat also ihre Beschränkung in der selbstgewollten inneren Notwendigkeit seines Wesens, so, wie er tatsächlich ist, auch unwiderruflich zu sein. Dies sich selbst bejahende und liebende Wesen Gottes ist aber Gerechtigkeit, Wahrheit, Heiligkeit, somit Verneinung und Ausschließung des Bösen. Darum liebt er auch „draußen in seinem Regiment" das Gute, Gerechte und Wahre, haßt dagegen und straft das Ungöttliche, Unsittliche. Und zwar straft er es teils um der Gottlosen willen, damit diese nicht die Oberhand gewinnen, teils um der Seinen willen, um diese zu schützen und zur Vollkommenheit zu führen, vor allem aber um seiner selbst willen, daß er „bei seiner Majestät bleibe und seine Gottheit erhalte", also die Herrschaft des Sittlich-Guten behaupte und durchsetze. Solch Hassen und Strafen als ein „fremdes Werk" Gottes dient ihm aber nur zur Erfüllung seines „eigenen Werkes": die gefallene Welt wiederherzustellen, wie sie vor dem Sündenfall gewesen. „Gleichwie Gott dazumal Lust und Gefallen gehabt an seinem Rat und Werk des geschaffenen Menschen, so hat er auch Lust und Liebe, dies sein Werk zu der verlorenen Vollkommenheit wiederzubringen und zu erstatten durch seinen Sohn, unseren Herrn Jesum Christum." So hat er in seiner freien Barmherzigkeit und „um des verheißenen Weibessamens willen" der Welt eine neue Gnadenzeit aufgetan, „darinnen Gott seinen Zorn abwendet, eitel Liebe und Lust und Wohlgefallen hat, uns wohlzutun. Hier ist aller Sünden vergessen, der vergangenen und noch übrigen; kurz, es ist ein Reich der Barmherzigkeit, darinnen eitel Vergebung und Versöhnung ist, der Himmel stehet jetzt offen, es ist das rechte güldene Jahr, da niemand nichts versaget wird, ein seliger, ein glücklicher, ein reicher Tag." Und zwar ist dieses Evangelium die letzte Predigt: „gleichwie die Propheten sind kommen vor der ersten Zukunft Christi in die Menschheit, also sind die Apostel die letzten Boten Gottes, gesandt vor der letzten Zukunft und

jüngstem Tage, daß sie denselben fleißiglich verkündigten.“ „Und daraus sehen wir, wie nahe unser Heil ist, wie gegenwärtig und wie groß es ist; denn dieser Einzug und Zukunft Christi währet bis ans Ende der Welt.“ Wer nunmehr Gott auf andere Weise suchen, finden und haben will denn in Christo, wer ihn insbesondere immer noch durch eigene Werke oder Verdienste versöhnen zu müssen oder zu dürfen meint, der „fahre immerhin und sehe, wo er bleibe, denn er ehret und betet nicht Gott an“, sondern einen Abgott oder den Teufel.

Die Liebe Gottes in Christo, die „weit größer und höher ist denn Himmel und Erde und alles, was man nennen mag“, hat ihre unergründliche Herrlichkeit darin, daß sie uns nicht, wie der Schöpferwille Gottes, Welten mit ihren Gütern und Gaben, sondern sich selber schenkt mit allem, was sie ist und vermag. In ihr hat Gott „sein Wesen ausgeschüttet und angezeigt, daß er einen Sohn habe, so groß, als er selbst“. Der Prolog des Johannesevangeliums läßt uns ahnen, wie Gott von Ewigkeit „in seiner Majestät und Natur schwanger gehet mit einem Wort oder Gespräch, das er in seinem göttlichen Wesen mit sich selber hat“. „Niemand siehet, höret oder begreifet dasselbige Gespräch denn er allein. Das Wort ist vor allen Engeln und vor allen Kreaturen gewesen“, es ist die Erstgeburt unter allen Kreaturen, das vollkommene Ebenbild Gottes, also mit rechtem Namen „sein Sohn“ genannt, durch den Gott alles handelt und schafft im alten wie im neuen Bunde. „Der Vater hat den Sohn, den er inwendig hat, und der selber Gott ist, in menschlicher Weise geredet im Arm sitzen und herzet ihn“, und „wie der Vater seinen lieben Sohn kennet mit unaussprechlicher, grundloser, ewiger Liebe, also kennet uns auch Christus mit gleicher unaussprechlicher Liebe“. Die Erlöserliebe, mit welcher Gott die Welt liebt, ist dieselbe, mit der er von Ewigkeit her den einigen Sohn liebt. Kraft dieser Liebe „kommt der Sohn vom Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Diese Kette hat er

gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater und hat uns darin geschlossen, daß wir nun in ihm sind und er in uns ist, gleichwie er im Vater und der Vater in ihm ist", so daß „er ganz und gar vermenschet wird und wir ganz und gar vergottet werden", und „alles miteinander ein Ding ist: Gott, Christus und du."

Wenn Luther die letzten Geheimnisse religiösen Erlebens gelegentlich so mit den Formeln der Mystik zu deuten sucht, so bleibt ihm doch jederzeit gegenwärtig, daß der Ausgangspunkt seines theologischen Denkens eben nicht die religiöse Erfahrung als solche, sondern nur die an die geschichtliche Offenbarung gebundene und mit ihr in Einklang stehende sein darf. Und diese lehrt, daß die Erlösung bedingt ist durch die Versöhnung, daß also die Gewißheit der Versöhnung zwischen Gott und Welt der eigentliche Grund- und Eckstein des christlichen Glaubens bleiben muß. Soll nämlich Gott nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten, sich in seinem eigensten Wesen Lügen strafen, so kann er, nachdem die Welt von ihm abgefallen ist, keinerlei Gnade erweisen noch Sünde vergeben, es sei denn seiner beleidigten Majestät, seiner Heiligkeit und seinem ewigen Recht Genüge geschehen und die Sünde gleichsam abgezahlt und aufgewogen. Das aber konnte keine Kreatur leisten; denn es war dazu ein Opfer nötig, ebenso groß wie Gott selbst, der durch die Sünde beleidigt und seiner Ehre beraubt ward. Gottes Sohn mußte Mensch werden, den ewigen Zorn über die Sünde auf sich nehmen und dafür seinen eigenen Leib und Blut zum Opfer setzen. Ohne dieses stellvertretende Leiden und Sterben Christi hätte Gott seiner Heiligkeit die sündenverzeihende Gnade nicht abgewinnen können um seiner Ehre willen. Darum soll sich niemand vermessen, „ohne Christus mit Gott zu handeln, als wären Gott und unsere Natur gute Freunde miteinander". Christus allein hat uns vielmehr die Gnade erworben, und zwar nicht nur durch sein Leiden und Sterben, sondern auch durch seine Erfüllung des Gesetzes, womit er etwas auf sich nahm, wozu er nach seinem eigenen Wesen als Gottmensch nicht

verpflichtet war, so daß seine vollkommene Gesetzeserfüllung eine freiwillige Selbstentäußerung war, deren ganzer Wert uns zugerechnet werden konnte: er hat „aus einem zornigen Richter uns einen barmherzigen Gott gemacht". Dadurch sind wir Christi Brüder geworden, Ein Ding, Ein Leib mit ihm: alles, was sein war, hat er auch uns gegeben, sein Leben, seine Gerechtigkeit ist unser geworden, macht uns frei von den Schrecken der Sünde und des Gesetzes und nimmt uns auf in das Reich der Gnade, des Friedens und der Freude. Deshalb müssen wir auch „Christum bringen, mit ihm kommen, Gott mit ihm bezahlen und alles durch ihn und in seinem Namen tun, was wir mit Gott handeln wollen", und zwar nicht bloß um unsertwillen, um den Pakt zu erfüllen, den Gott mit uns gemacht hat, damit wir selig werden können, sondern vor allem um Gottes willen. Denn Er muß der Heilige, Gerechte und Wahrhaftige in Ewigkeit bleiben. Seine Selbstbejahung als ewige Güte und Liebe konnte aber nur dadurch gewährleistet werden, daß sein Zorn über die menschliche Sünde verschlungen wurde in diese unergründliche Liebe durch das Opfer des eingeborenen Sohnes, in welchem Gott sich selbst darbrachte, damit alle, die an ihn glauben, die verlorene Welt wiederherstellen helfen als ein Reich der Gnade, des Gerechten, Guten und Heiligen, in dem Gottes „fremde Werke" durch seine „eigenen Werke" überboten werden und die fort und fort sich mehrende Schar der echten Kinder Gottes die Ehre des Vaters als des Allguten in Wort und Werk verkünden und verherrlichen.

In dieser Auffassung des Versöhnungswerkes Christi wirkt zwar die alte katholische Satisfaktionslehre mit ihren juristischen Begriffen noch deutlich nach, aber in ethisch vertieftem Sinne, insofern nur das von Christo Gott gegenüber Geleistete durch sie erklärt wird, während ihre Nachwirkungen aus dem eigentlichen religiösen Vorgang, d. h. demjenigen, der das Werk Christi zur Voraussetzung hat, ausgeschieden bleiben: die genugtuenden Werke des Menschen sind als solche aufgehoben, da ja Gott selbst es ist, der sie durch den Gläubigen wirkt. Mag

aber Luther auch die Leistung Christi bald in den Formen eines Rechtsvorganges darstellen, als die dem göttlichen Richter freiwillig dargebrachte Sühne für der Menschheit Schuld, bald wieder in den Formen eines Mythus, als siegreiche Niederzwingung der großen Menschheitsfeinde Sünde, Tod und Teufel durch den in Menschengestalt erschienenen Gott, die Hauptsache bleibt ihm allezeit der von ihm neugewonnene Gottesgedanke, daß nämlich erlösende und beseligende Liebe als Gottes innerstes Wesen im Evangelium offenbar geworden ist und keinem sich versagen will, der sie in Christo gläubig ergreift: „wie du glaubst, so hast du ihn."

Wenn Luthers Theologie herkömmlicherweise als eine „durch und durch christozentrische und nur vom soteriologischen Interesse bewegte" bezeichnet wird, so ist dieses Urteil, mindestens in seiner ersten Hälfte, nicht unbedingt richtig. Denn Christus soll uns allerdings einerseits Erkenntnisgrund des Göttlichen, anderseits Versöhner, Erlöser und Heilsbringer sein, aber weder kann der Erkenntnisgrund gegenüber dem, der durch ihn erkannt werden soll, noch der Heilsmittler gegenüber dem, dessen Willen er vollzieht, den logischen Vorrang haben. Und was das Bedürfnis nach Gewißheit des Heils betrifft, so war dies zwar, wie wir festgestellt haben, die bewegende Grundkraft der Lutherischen Frömmigkeit, aber darum doch noch keine Gewähr dafür, daß sein theologisches Denken nicht Bahnen einschlagen würde, die über die Probleme der persönlichen Heilsgewißheit hinausführen. In der Tat ist letzteres eingetreten. So sehr er nämlich die Erwählungslehre um einer wirksamen volkskirchlichen Erziehung und Seelsorge willen beiseitezustellen und durch Betonung der Universalität der Gnade und des Gnadenmitteltrostes die ängstlichen Gemüter vor ihren Fährnissen zu beschirmen suchte, ihm selbst ist sie immer religiös höchst wertvoll geblieben, weil sie ihm das Bewußtsein schärfte, daß das Seligkeitsverlangen des Sünders, auf das die ganze katholische Heilsdisziplin sich gründete, an und für sich nichts als ein Erzeugnis menschlicher Selbstsucht ist, daß die wahre Frömmigkeit nicht beten darf

„mein Wille", sondern „Dein Wille" geschehe, also Gottes Führung sich gläubig unterwerfen muß, auch auf die Gefahr hin, daß seine Wege ins Dunkle führen. Nur wo Gottes Wille ausschließlich um seiner selbst willen erfüllt wird, ohne Furcht vor Strafe oder einen andern selbstischen Beweggrund, also auch ohne das Begehren der Erwählungsgewißheit, ist der Zustand der Gotteskindschaft in seiner vollen Reinheit erreicht. Dann hat aber auch die Hölle ihre Schrecken verloren; denn wessen Wille ganz eingegangen ist in den Willen Gottes, der ist damit erlöst von allem Übel. Christus ist der gewiesene Weg zu solchem Ziele, aber eben deshalb nicht selber Ziel und Mittelpunkt der Theologie, die — wie ihr Name sagt — wesentlich Gotteslehre, also „theozentrisch" geartet ist und mit allen ihren Gedankengängen darauf abzielt, daß Gottes Ehre unverletzt erhalten, seine Herrschaft befestigt, sein Wille erfüllt und sein Reich hergestellt werde.

Es wird also dabei bleiben müssen, daß die „Zentralidee" der Lutherischen Theologie allerdings die Rechtfertigung durch den Glauben und die mit dieser Lehre vollzogene Aufhebung des doppelten Christenstandes ist, aber die religiöse Tiefe dieser Erkenntnis und ihre grundlegende Bedeutung für die Geschichte der christlichen Religion läßt sich doch erst dann ganz ermessen, wenn man sie mit der Lutherischen Gotteslehre zusammenhält, die nicht etwa nur ihren Hintergrund, sondern ihre Einfassung bildet, ohne welche sie gar nicht bestehen kann. Denn der organische Einheitspunkt der Rechtfertigungs- und der Gotteslehre ist dieser: daß der Christ nicht bloß an eine bestimmte göttliche Offenbarung *glaubt*, sondern daß sein Glaube selbst göttliche Offenbarung *ist*. Darum ist das religiöse Erlebnis für die Vernunft ein undurchdringliches Geheimnis, und das ganze bisherige Verfahren der Scholastik, in ihm den Anteil Gottes und den der Menschen reinlich zu sondern und auszurechnen, war nicht nur ein Verkennen ihres Arbeitsgegenstandes, also methodisch falsch, sondern es beruhte vor allem auf einer verkehrten Anschauung von Gott und Gottesverehrung, als ob Gott unserer

kleinen Anstrengungen irgend bedürfe, nur unter bestimmten Bedingungen mit uns verhandeln wolle, seine Gnade nur von Fall zu Fall gewähre und sein Verhalten jeweilig nach dem unsrigen einrichte. Gott gibt vielmehr das, was er zu geben hat, nicht stückweise, sondern ganz, nicht gegen Bezahlung, sondern umsonst, und er bleibt immer derselbe Unwandelbare, gleichviel wie der Mensch sich ihm gegenüber verhalten mag. Was das böse Gewissen als Gottes Zorn, das getröstete als seine Gnade spürt, ist im tiefsten Grunde ein und dasselbe: das ewige Gute, Wahre und Heilige, das wohl die Sünde, aber nicht den Sünder haßt, sondern alle zu Kindern Eines Reiches sammeln möchte; hinter der strengen Maske des Zornes steht die alles umfassende und überwindende Liebe. Die Herstellung dieses Reiches aber, das da herrschet „mitten unter seinen Feinden", wird auf Erden niemals zu Ende kommen. Und wenn die Vernunft vorwitzig fragen möchte, „warum denn Gott so lange durch die Finger sieht und läßt solche Feinde so viel, so stark und mächtig werden", so ist darauf zu antworten, daß, „wie die Heiligen, so vor uns gewesen sind, nicht ohne uns zur Herrlichkeit kommen werden, so auch wir angefochten und verfolgt werden müssen um unserer lieben Brüder willen, so nach uns werden geboren werden, damit die Christenheit nicht untergehe und die Zahl derer, die da selig sollen werden, erfüllt werden möge". Die Feinde des Reiches, Sünde, Tod und Teufel, werden erst am jüngsten Tage vernichtet werden, auf Erden aber muß der Christ dauernd im Kampfe, unter Kreuz und Leiden stehen; denn das Reich Gottes herrscht unter uns nicht in Glanz und Fülle, wie die Papstkirche es tut, nicht in eitel Vollkommenheit und Heiligkeit, wie es chiliastische Schwärmer träumen, sondern in der Verborgenheit, erhalten nur durch das Wort und den Glauben. Hier greifen die uns schon bekannten Leitgedanken Lutherischer Weltbetrachtung ein, daß Gottes Hoheit, Allmacht und Weisheit durch ganz andere Mittel wirkt, als die menschliche Vernunft erwartet und allein begreifen kann: alle seine Werke sind also getan, „daß er aus dem, das nichts,

geringe, verachtet, elend, tot ist, etwas, köstlich, ehrlich, selig und lebendig, wiederum alles, was etwas, köstlich, ehrlich, selig und lebendig ist, zunichte, geringe, verachtet, elend und sterbend macht." Gott richtet seine eigenen Werke immer durch seine fremden Werke aus: „Gottes Wort muß eine große Lüge werden, auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird; wiederum weiß ich, daß des Teufels Wort muß zuvor die zarte, göttliche Wahrheit werden, ehe sie zur Lüge wird. Ich muß dem Teufel ein Stündlein die Gottheit gönnen und unserm Gott die Teufelheit zuschreiben lassen; es ist aber damit noch nicht aller Tage Abend; es heißt doch zuletzt: seine Güte und Treue waltet über uns". Wer in der Welt steckt, der muß meinen, „daß nichts Ungewisseres sei denn Gottes Wort und der Glaube, und nichts, das so eitel und vergeblich sei als die Hoffnung auf Gottes Verheißung; und endlich ist nichts, das da scheinet mehr nichts zu sein, als Gott selbst". Solches geschieht darum, daß das Reich Gottes sein soll ein Reich des Glaubens, darinnen Gott wunderbarlich regieret und anders, denn Menschen verstehen und begreifen; nämlich daß er seine Weisheit, Gewalt und Macht vor aller Vernunft verbirgt, und daß er soll und will heißen ein Gott und Heiland nicht der Starken, Gewaltigen, Weisen und Heiligen, welche dieses Gottes nicht bedürfen, sondern der Schwachen, Unweisen, Nichtigen und Betrübten, daß er sie mitten in Schwachheit stark, mitten im Schrecken der Sünde gerecht und fröhlich, mitten in Leiden und Tod lebendig und selig macht. Der Glaube ist die Gewißheit der Dinge, die man nicht siehet und die dennoch ewiglich bleiben, mögen auch Himmel und Erde vergehen.

Dieser Glaube ist also nicht menschliche Leistung, sondern eine Tat Gottes in uns, ein neues, durch sein Wort gewirktes Leben der Seele: Buße, Bekehrung, Wiedergeburt, Weltüberwindung, schaffende Liebe, Freiheit und Seligkeit. Dem Begriff der menschlichen Freiheit, der in der wissenschaftlichen Überlieferung jener Zeit herrschte, aus der „natürlichen" Ethik der antiken Philosophie stammte und als „pelagianisches Gift"

die Religion längst mit Zersetzung bedrohte, warf Luther die strenge Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens entgegen. Christ sein heißt Gott allein die Ehre geben, den eigenen Willen, der immer nach dem Bösen trachtet, fahren lassen, damit der göttliche rein sich auswirke: „Das ist allererst ein guter Wille der kein Wille ist; denn wo kein Wille ist, da ist allein Gottes Wille der allerbeste". „So spricht man: ei, hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben. Antwort: ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben, warum willst du ihn denn machen zu einem eigenen Willen und lässest ihn nicht frei bleiben? Wenn du damit tust, was du willst, so ist er nicht frei, sondern dein eigen. Gott aber hat weder dir noch jemand einen eigenen Willen gegeben; denn der eigene Wille kommt vom Teufel und Adam, die haben ihren freien Willen, von Gott empfangen, ihnen selbst zu eigen gemacht. Denn ein freier Wille ist, der nichts eigenes will, sondern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er denn auch frei bleibet, nirgend anhangend oder anklebend".

Die Lehre vom unfreien Willen des natürlichen Menschen und von der Erwählung, die den Epigonen Luthers so schwer zu schaffen machen sollten, sind nicht nur seine stärksten Waffen gegenüber aller Rationalisierung und Mechanisierung der religiösen Vorgänge, sondern vor allem Beweise für den unerschrockenen Ernst, mit dem er seine neue Erkenntnis vom Wesen der Religion um jeden Preis durchzusetzen gewillt war. Religion ist nicht kirchlich-kultisches Handeln, nicht mönchischer Werkdienst oder Unterwerfung unter ein Gesetz, nicht metaphysisches Grübeln und Wähnen, mystisches Schauen und Schwärmen, sondern die Willensgemeinschaft mit dem versöhnten Gott und die sittliche Betätigung, in der sie gegenständlich werden muß um seiner Ehre und Herrlichkeit willen. Religion ist ein Glauben und Handeln aus unsichtbaren Lebenszusammenhängen heraus, das sich gegenüber allen Anfechtungen, Enttäuschungen und Klügeleien dieser Welt mit einem unerschütterlichen „dennoch" sieghaft behauptet. So stellt sich in Luthers Beschreibungen

des Glaubenslebens die typische Seelenverfassung des Idealismus in ihrer ursprünglichen religiösen Bestimmtheit dar: nicht, was der Mensch weiß oder in der Welt vorstellt, macht seinen höchsten Wert und seine stärkste Kraft aus, sondern ganz allein, was er glaubt, und wie er es glaubt. Der Glaube an das, was sein soll, nämlich an Gottes unbedingte Herrschaft über diese Welt, an das Kommen seines heiligen Reiches, ist allen Mächten dieser Welt überlegen und doch für die kluge und stolze irdische Vernunft kaum mehr als ein Spott und eine Torheit. Aber war nicht auch die Knechtsgestalt, in der die göttliche Majestät auf Erden wandelte, ein Spott und eine Torheit? Gott richtet das Hohe aus durch das Niedrige, damit die Weisheit dieser Welt zunichte werde und der Glaube das Feld behalte. Und dennoch bleiben Unzählige gegen solche Führungen Gottes lebenslänglich blind.

So führen uns alle unsere Betrachtungen immer wieder auf den neuen Gottesgedanken hin, der in Luthers Rechtfertigungslehre sich enthüllt, und der — wäre er von Luther tatsächlich zu Ende gedacht worden — eine der entscheidendsten Umwertungen im Weltanschauungsgebiet schon damals hätte vollbringen müssen.

Der Gedanke, daß Gott Geist ist, also auch nur geistig, aber nicht durch dingliche Mittel erfaßt werden kann, war — sachlich betrachtet — allerdings eine schöpferische Erneuerung des urchristlichen Gottesgedankens, der in der antik-dogmatischen Überlieferung durch heidnische Zusätze, insbesondere durch die Verbindung mit dem kosmologischen Begriff der göttlichen Substanz und ihrer magisch-physischen Übertragungen, verkürzt und entstellt worden war. Geschichtlich betrachtet aber liegt in dieser schöpferischen Erneuerung das Problem verborgen: wodurch ist sie gerade damals möglich geworden? Und darauf ist zu antworten: weil sich jenem Zeitalter in dem Begriffe der Persönlichkeit überhaupt eine vorher unbekannte Tiefe aufgetan hatte. „Wie einer ist, so ist sein Gott", sagt Goethe. Weil jene Zeit begriffen hatte, daß der Wert und die Tiefe der Persönlichkeit nicht enthalten ist in ihrem Tun, Reden und Scheinen, also in

den Mitteln ihrer Betätigung, sondern in ihrem geistigen Sein, in dem innersten, unsichtbaren Kern ihres Wesens und ihrer Willensrichtung, darum wurde auch ihre Gottesvorstellung ernster und hoheitsvoller, ihr Gottesdienst geistiger und wahrhaftiger, ihr sittliches Leben, sofern es von diesem Gottesgedanken getragen war, innerlicher, schwerer und verantwortungsvoller. Nicht schon in der Mystik, sondern erst in Luther hat der germanische Geist nach jahrhundertelangem Ringen die Höhe des Persönlichkeitsstandes wieder erreicht, die ihm ein kongeniales Verstehen des Urchristentums eröffnen konnte. Glauben heißt Vertrauen, Vertrauen kann nur von Person zu Person gehen, es kann auch nicht erzwungen, sondern es muß erweckt werden. Vertrauen zu dem lebendigen, geistigen Gott kann also auch nur dann entstehen, wenn es von Gott selber in mir erweckt wird, wenn Gott mir zu verstehen gibt, daß er mich dessen wert hält und mich über alles, was mich von ihm trennt, hinweg in seine Gemeinschaft ruft. Das tut er durch das Evangelium Jesu Christi. Wer die umschaffende Kraft dieses Evangeliums an sich erfahren hat, dem ist in dem Menschen Jesus Christus Gott und der heilige Geist zugleich mitgegeben, d. h. er erlebt die Dreieinigkeit innerlich als das wunderbare Ineinanderwirken der Erlösungskraft des „Sohnes", der verzeihenden Liebe des „Vaters" und der läuternden Macht des „heiligen Geistes". Gott und Jesus Christus sind eins, nicht im Sinne einer kosmologischen Substanzlehre, sondern sofern Gottes Wirken und Wesen sich in Christo uns offenbart, sich in die Menschheit herabgelassen und uns damit die Bahn geöffnet hat, auf der wir zu ihm kommen, ihn verstehen, ihm vertrauen lernen, uns seiner väterlichen Liebe getrösten und mit ihm eins werden können. Luther hat nicht nur mehrfach betont, daß das Wort „Trinität" ein Menschenfündlein und nicht aus der Schrift zu belegen sei; er konnte sogar über die „mathematischen Vokabeln" trinitas und unitas gelegentlich spotten und vor metaphysischen Grübeleien über das Mysterium von Eins und Drei ernstlich warnen, wie er überhaupt in der Dialektik immer eine Gefahr

für die Reinheit der religiösen Gesinnung sah. Aber sachlich hat er nie daran gezweifelt, daß auch die Heilige Schrift von drei Personen in der Gottheit rede: er hat an diesem „hohen, unbegreiflichen Hauptartikel" allezeit festgehalten, weil er für ihn nicht einen Gegenstand bloßen Autoritätsglaubens, sondern einen erlebten religiösen Wert bedeutete, freilich einen solchen, der einer deutlichen Darstellung durch das begriffliche Denken durchaus widerstrebte.

„Was heißt einen Gott haben, oder was ist ein Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist denn ihm von Herzen trauen und glauben". In diesen berühmten Worten des großen Katechismus — die sich anderwärts sogar zu dem kühnen Paradoxon steigern: „wie einer von Gott hält, so findet er ihn auch" oder „wie du ihn glaubst, so hast du ihn" oder „der Glaube ist ein Schöpfer der Gottheit" —, kann man das ursprüngliche Lebensgefühl noch pochen hören, aus dem Luthers Gottesgedanke geboren wurde: die Sehnsucht nach der Vollendung des Persönlichkeitslebens im Sinne der christlichen Freiheit, die ihm ja nicht bloß ein Ledigwerden vom Druck der Sünde, vom Fluch des Gesetzes und vom Zorne Gottes war, sondern vor allem eine sieghafte Bereitschaft und Fähigkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens, zu einem weltüberwindenden sittlichen Handeln unter den Augen und aus der Kraft Gottes. Dies großartige Verlangen nach der Selbstbehauptung der mit ihrem Gott innerlich geeinten Person in ihrer Ganzheit und Freiheit war die treibende Kraft seines genialen Lebensgefühls, das eben hierin den Mut fand, sowohl die naiv anthropomorphe wie die philosophisch-kosmologische Gottesidee mit ihrem Substanzbegriff zu überbieten durch ein Bekenntnis zu der reinen Geistigkeit Gottes, dessen Wesen ausschließlich Gesinnung und Wille ist, der also auch nur durch geistige Mittel, Wort, Gedanke und Gesinnung, mit dem Menschen in Verkehr treten will. Daß Luther, der Vorstellungsweise des schlichten Mannes

bildmäßig entgegenkommend, nicht selten von Gott in erstaunlich anthropomorpher Weise sprechen konnte, als ob er Haar und Bart, Augen, Hände und Füße habe, auf einem Stuhle sitze, seinen lieben Sohn im Arme halte und dgl., wird kein Verständiger dagegen einwenden mögen. Aber auch die zahlreichen anthropomorphisierenden Wendungen minder kindlicher Art, in denen von Gott als dem Richter die Rede ist, von seinem Zorn, seinem Haß auf die Sünde, seiner Liebe zum Guten, seiner Gerechtigkeit, Wahrheit und Heiligkeit, sind, wie wir uns überzeugt haben, keineswegs als metaphysische Seinsurteile über Gott und sein Verhalten gemeint, wie sie nicht nur für die mythologische Denkweise, sondern auch für die philosophisch-dogmatischen Bestimmungen der Wesenseigenschaften Gottes kennzeichnend sind, sondern als lediglich bildhafte Beschreibungsarten auf Grund leichtverständlicher menschlicher Analogien unter der ausdrücklich oder stillschweigend stets festgehaltenen Voraussetzung, daß Göttliches und Menschliches schlechthin unvergleichbare Größen sind, also von dem Göttlichen immer nur in Gleichnissen geredet werden kann. Was in diesen gleichnishaften Beschreibungen, in diesen Übersetzungen des Ewigen und Unsichtbaren in menschliche Begriffsformen sich ausdrücken soll, ist also nicht das Bedürfnis nach einem dogmatischen Wissen und Spekulieren von Gott und seinem Ansichsein, sondern lediglich die Überzeugung, in der der Anbruch eines neuen Zeitalters der deutschen Seele sich kundgibt, daß nämlich unser höchstes geistiges Personleben eine Wirkung und Tat Gottes, daß die menschliche Seele „das Ebenbild Gottes" ist. Luther hat in seiner Lehre vom Urstande des Menschen die herkömmliche Unterscheidung zwischen der imago dei, d. h. der natürlichen Vollkommenheit der kreatürlichen Kräfte, Tugend und Gotteserkenntnis, und der similitudo dei, d. h. der übernatürlich, durch göttliche Gnadeneingießung gewirkten, aufgehoben und damit ausgesprochen, daß die Gottesgemeinschaft zum Wesen des Menschen als solchen gehöre und zwar durch die aus dem Unglauben entspringende Erbsünde verloren gegangen, durch die Erlösung aber zurückgewonnen sei. Und

ihre Gewißheit schöpft diese Überzeugung aus der Berührung unsres geistigen Personlebens mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, des in die Menschheit eingegangenen Gottes, also aus einem Eindruck von höchster und entscheidender Lebendigkeit, der wissenschaftlich niemals als solcher erwiesen oder verstandesmäßig angeeignet, sondern nur gefühlt und innerlich erfahren werden kann, in dem wir aber den Willen Gottes in seiner Stetigkeit und Treue ergreifen und in diesem unsre höchste geistige Kraft finden lernen. Die überschwenglich herrliche Gewißheit, die Luther in der Person Jesu Christi suchte und fand, war also nicht die Verbürgung seiner künftigen Seligkeit — denn das Trachten nach ihr war ihm, wie wir wissen, nicht das Höchste im Christentum —, sondern die einer Gemeinschaft der Seele mit Gott, wie er sie zuvor unter dem Drucke seines Sündenbewußtseins nie für möglich gehalten hatte, und die Entstehung eines neuen, begnadeten Lebens aus solcher Gotteinigkeit heraus, in dem das Ewige unsres Wesens schon im Diesseits entbunden wird, um die Welt sich königlich untertan zu machen. Luther hielt an der Zweinaturenlehre des alten Dogmas selbstverständlich fest, aber er drückte mit ihren Formeln religiöse Gedanken aus, die auf einem ganz anderen Boden gewachsen und mit ihr schließlich unvereinbar waren. Denn nicht schon dem Bekenntnis zur Gottheit Christi schrieb er ja irgendwelche erlösende Kraft zu, sondern erst dem inneren, herzlichen Erfassen von Gottes Sinn und Willen in der menschlichen Erscheinung Jesu Christi und dem neuen Leben, das uns dadurch geschenkt wird, uns zu Herren aller Dinge macht und alle Werke der Selbstgerechtigkeit verachten lehrt. Das an und für sich religiös wertlose Bekenntnis zur Gottheit Christi, das wohl auch der Teufel ablegen könnte, darf sonach nicht zur Hauptsache gemacht werden, weil es sonst den entscheidenden religiösen Vorgang im Innern des Menschen schon in seiner Entstehung hemmen müßte, es kann und soll vielmehr erst den Abschluß jenes Vorgangs bilden, nachdem wir in dem Menschen Jesus Gott und die Erlösung gefunden, also die beseligende

Macht dieser Persönlichkeit an uns selber wirklich erfahren haben. Auch das Dogma von der Gottheit Christi ist im Sinne Lutherischen Christentums nicht ein Seinsurteil, sondern ein nicht schon für den natürlichen Menschen, erst für den Gläubigen vollziehbares Werturteil auf Grund des entscheidenden Erlebnisses, daß aus dem geschichtlichen Jesus die Stimme des lebendigen Gottes zu uns redet und in uns einen neuen Menschen schafft. Wer das nicht zu erleben vermag, dem kann auch die gehorsame Aneignung des Dogmas von der Gottheit Christi gar nichts helfen, denn keine metaphysische Lehre kann uns von der Wirklichkeit Gottes überführen, wenn wir nicht zuvor von dieser Wirklichkeit innerlich überwunden worden sind durch die über alle Sünde und Not dieser Welt hinaushebende und erlösende Geistesmacht Jesu Christi. „Alles, was in uns und von uns geschehen kann, das machet keinen Christen. Was denn? Allein das, daß man diesen Mann kenne, von ihm halte und sich zu ihm versehe, was er will von ihm gehalten haben". „Es ist mir nicht allein ein alt Liedlein von einer Geschichte, so sich vor 1500 Jahren hat zugetragen; es ist etwas mehr denn eine Geschichte, so einmal geschehen ist, nämlich ein Geschenk und Gabe, so ewiglich bleibet".

Hierin wurzelt die tiefe Andacht, mit der Luther immer und immer wieder in das Menschliche, auch das Allzumenschliche der irdischen Erscheinung Christi sich versenken konnte: „denn wer da Christi Leben und Wandel ließe fahren und wollte ihn jetzt auf eine eigene Weise suchen, wie er im Himmel sitzt, der würde abermals fehlen. Er muß ihn suchen, wie er gewesen und gewandelt hat auf Erden, da wird er das Leben finden, da ist er uns zum Leben, Licht und Seligkeit kommen, da ist alles geschehen, das wir glauben sollen von ihm, daß es gar aus der Maßen eigentlich gesagt ist: in ihm war das Leben, nicht daß er nun nicht sei unser Leben, sondern daß er nun nicht tue, was er dazumal tät". Aber auch hier wird es von neuem klar, daß Luthers Theologie nicht christozentrisch, sondern theozentrisch verstanden werden muß. Denn was der

Mensch durch den Umgang mit Jesus und dem Evangelium gewinnt, ist ja doch nichts anderes als die Gemeinschaft mit Gott, die von seinem Willensleben Besitz nimmt, um von hier aus die ganze Persönlichkeit umzuschaffen und zu adeln, die aber nicht als eine übernatürliche Ergänzung unseres Kreaturlebens durch bestimmte wunderhafte Gnadeneingießungen auf uns herabkommt, sondern in dem Zusammenhange unseres seelischen Lebens selbst, wenngleich auf eine dem Verstande niemals restlos begreifliche Weise, entsteht: „der Glaube machet den Menschen ein Ding und einen Geist mit Gott, also daß er eben das gesinnet wird, das will und begehret, das suchet und liebet, das Gott will". Nun kennt er keine heiligere Aufgabe, als „das Werk Gottes wirken in der Welt". Wenn ihm aber die Kraft solchen neuen Lebens aus „Gottes Wort" zufließt, und wenn anderseits Gott durch sein Wort die ganze Welt nicht nur geschaffen hat, sondern noch immer regiert und erhält, so folgt daraus, daß das Wort nicht bloß im gewöhnlichen Sprachsinn Mittel ist, durch das Gott wirkt und handelt, sondern daß Gott in diesem seinem Worte selber wohnt, sich in ihm zu fühlen und zu erkennen gibt. In diesem Zusammenhange werden zahlreiche Wendungen der Lutherischen Schriften bedeutsam, die auf eine reale Wesensgemeinschaft zwischen dem religiösen Menschen und seinem Gott hinweisen, nämlich auf Gott als den inneren Beweger auch des seelischen Lebens, wie er denn in allem, was lebt, als der alleinige lebt, wirkt und handelt.

Wenn Luther über das Wirken Gottes in der Natur künstlerisch gestimmte Betrachtungen anstellt, so meint man bisweilen einen Pantheisten reden zu hören. Das ist allerdings nur Schein. Seine Überzeugung ist vielmehr, daß wir Gott in der Natur überhaupt nicht zu erkennen vermöchten, wenn er sich uns nicht in Christo offenbart hätte als der, der zu uns kommen und uns selig machen will. Luther war sich bewußt, die Herrlichkeit der Schöpfung nur darum so tief und innig zu empfinden, weil er sie mit den Augen des er-

lösten, in Christo wiedergeborenen Menschen betrachtete und ganz davon durchdrungen war, daß es für Gottes Sein und Wirken ebensowenig eine Grenze, d. h. die Möglichkeit eines nur außerweltlichen Daseins, wie für den religiösen Menschen die Möglichkeit eines inneren Geschiedenseins von seinem Gotte gibt. Er bekämpfte weiterhin die Sakramentsmagie, die angebliche Übernatürlichkeit des katholischen Priesteramtes und die Ausartungen des Schwärmergeistes keineswegs vom Standpunkt des Wunderleugners, der ihm vielmehr gänzlich fernlag, sondern kraft einer höheren Auffassung der Religion, die den Menschen nicht bloß als Natur, Gott als Übernatur würdigte, sondern in beiden vor allem geistiges Personleben wirksam sah und deshalb Gottes Wirkungen auf den Menschen auch nur als solche der Gesinnung und des Willens begreifen mochte, vermittelt durch das Wort. Allerdings handelt Gott mit uns nach einem oft wiederholten Gedankengange Luthers auf doppelte Weise: äußerlich durch Wort und Zeichen, innerlich durch Geist und Glauben, jedoch immer so, daß das Wort vorangeht und den Glauben erzeugt oder auch als Leiter und Röhre des Geistes gedacht wird. Und ebenso erhält Gott seine Schöpfung durch sein Wort, durch das sie geworden ist, d. h. durch seinen alles bestimmenden Willen, der ihr die Bahnen vorschreibt. Die Schöpfung ist also nicht eine einmalige Willenshandlung Gottes, sie ist zugleich beständiges Gestalten, Bilden und Ordnen aus der Mitte dieses ewigen Willens heraus. Weil somit aber ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen Geist und Wort besteht, der nicht voll ausgedrückt ist, wenn man das Wort nur den Träger oder die Hülle des Geistes nennt, so fühlt der Gläubige im Wort die unmittelbare Nähe Gottes und spürt das Wehen seines Geistes in ihm. Und auch im natürlichen Geschehen dieser Welt erkennt er überall die Spuren der wandelnden Gottheit. Gott selbst wohnt irgendwie in seinen Mitteln, er richtet nicht nur durch das Wort, sondern im Wort teilt er sich selber mit, und auch im natürlichen Kausalzusammenhang rinnt allenthalben

der Strom eines übernatürlichen Lebens. Alles, was geschieht, im geistigen wie im natürlichen Leben, ist ein Geschehen in Gott, der alles in allem wirkt, in dem wir leben, weben und sind, und der doch auch außerhalb und über dieser Welt sein ewiges Dasein führt, immanent und transszendent zugleich. Hier bahnte sich in Luthers Gedanken eine der größten Umwertungen der abendländischen Weltanschauung an, die freilich die Schwelle seines theologischen Bewußtseins kaum überstieg: die wundervolle Ahnung, daß Gott und Welt sich nicht gegenüberstehen wie Person und Werk, Geist und Fleisch, ewiger Wille und vergänglicher Stoff, sondern daß Gottes Gedanken leben und wirken in den Ordnungen dieser Welt, und daß auch die Gedanken der Menschen, die die Geschichte dieser Welt gestalten, nicht bloß Antworten auf willkürliche Gebote Gottes sind, sondern Kettenglieder göttlicher Ordnungen selbst, daß sonach das Leben der Dinge wie das geistige und sittliche Leben der Menschen am Göttlichen unmittelbaren Anteil hat und jedes Erkennen von Vernunft und Ordnung im Weltzusammenhang zugleich ein immer neues Gewahrwerden Gottes und seines alldurchdringenden Formens und Handelns ist.

Luther ist solchen Gedanken grundsätzlich niemals als Philosoph nachgegangen, sondern nur, soweit sie durch seine religiösen Grundanschauungen, durch die Lehre vom Heil, von der Menschwerdung Gottes und vom rechtfertigenden Glauben bedingt wurden. Auch seine früher besprochene Unterscheidung des Gottes in Christo und außer Christo, des offenbarten und des verborgenen, will ja nicht als metaphysische Hypothese, sondern lediglich als unentbehrliches Glied eines religiös-sittlichen Glaubenszusammenhanges gewürdigt sein, in dem Gott nicht so sehr als der allmächtige Schöpfer, wie als der Erlöser betrachtet wird. Denn hier hat die Lehre vom verborgenen Gott den gleichen religiösen Wert, wie die Erwählungslehre neben dem rechtfertigenden Glauben: sie soll den Menschen davor bewahren, Gott in seine Ehre zu greifen, ein Wissen zu begehren, das nur ihm, aber keiner Kreatur zusteht, und sich damit ihm irgend-

wie gleichzusetzen, sie soll vielmehr zur Furcht Gottes erziehen helfen. Die Lehre vom innerweltlichen Gott und von Gott als dem unmittelbaren Beweger auch des menschlichen Willens über einzelne denkwürdige Andeutungen hinaus denkmäßig auszubauen, dazu hätte dem Reformator selbst dann der Antrieb gefehlt, wenn ihn nicht der Kampf mit den Schwärmern dringlichst genötigt hätte, die Überweltlichkeit Gottes und seinen Willen, nur durch das Wort der heiligen Schrift mit uns zu handeln, mit gesteigertem Nachdruck fort und fort zu betonen. Denn schon die Lehre von der Erbsünde, die ja doch die Aufhebung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bedeutete, und die ein Hauptstück der Lutherischen Theologie war, stand einem unbefangenen Weiterdenken jenes Gedankens entgegen, der schließlich auch durch Luthers wichtigste reformatorische Absicht gehemmt wurde: lediglich den evangelischen Gottesbegriff aus der heiligen Schrift zu ermitteln, nicht aber aus eigenen Denkmitteln einen neuen, den geistigen Bedürfnissen seines Jahrhunderts bewußt angepaßten hervorgehen zu lassen. Seinen theologischen Nachfolgern lag es erst recht fern, so kühne Gedankenbahnen weiterzuführen. In der protestantischen Orthodoxie büßte vielmehr der Gottesbegriff, je entschiedener Luthers Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes und von der Prädestination in ihr zurückgedrängt wurde, an lebendigem Inhalt beträchtlich ein, um beinahe deistische Formen anzunehmen. So ist es denn dem nichttheologischen Protestantismus vorbehalten geblieben, den übernatürlichen Gott des katholischen Mittelalters, der in diese sündige Welt nur durch besondere Gnadenveranstaltungen und Wunderwirkungen von oben her und nur durch Vermittelung der Kirche eingreifen sollte, erst vollends umzudenken in den innerweltlichen Gott und demgemäß auch den Menschen als ein Gefäß göttlicher Energie zu begreifen, dessen höchste Aufgabe es ist, immer so zu handeln, daß er den Gott in seinem Innern nicht beleidige, sondern ihn fürchte und ehre und über sein Willensleben ihn unbedingt walten lasse. Diesem modernen Gedanken von der Innerweltlichkeit Gottes, der seine volle

Tiefe aber erst nach dem völligen Verblassen der alten, nicht sowohl ursprünglich-christlichen als paulinisch-augustinischen Erbsündenlehre entfalten konnte, hat allerdings nicht nur die Reformation vorgearbeitet, sondern auch die ältere Mystik und die von ihr beeinflußte spiritualistische Philosophie, vor allem aber die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Weltbildes seit Kopernikus, Kepler und Galilei, das in seiner erhabenen Gesetzmäßigkeit ganz neue Stimmungen religiöser Andacht erweckte und die Überzeugung, daß Gott Geist ist und als solcher in seinem Weltenkunstwerk lebt, mächtig verstärkte. An und für sich konnte sich das naturwissenschaftliche Weltbild allerdings mit allen denkmöglichen Formen der Gottesvorstellung verbinden und hat dies auch getan: mit der theistischen, der pantheistischen, der panentheistischen so gut wie mit der deistischen. Die widerstrebenden Gemüter aber hat es namentlich doch auch dadurch erobert, daß es mit dem Gott des Christentums, wie ihn die Reformation uns neu verstehen gelehrt hat, und mit dem innerlichen Glaubensbegriffe Luthers sich immer einleuchtender vertragen lernte. Denn die Kantische Lehre, daß es neben dem kosmisch Erhabenen auch ein sittlich Erhabenes gibt, das moralische Gesetz in uns, steht in einem geschichtlich nachweisbaren Zusammenhange mit den reformatorischen Grundgedanken Luthers, der die Gegenwart Gottes in Gemüt und Gewissen des frommen Menschen mit einer vorher unerhörten Kraft erlebt und verkündet hatte. Der evolutionistische Idealismus des 19. Jahrhunderts hat dann mit dem Gedanken der Alleinwirksamkeit Gottes zuerst wieder vollen Ernst gemacht, und indem er die Erlösung des Menschen als die Erhebung des Geistes über die bloße Naturbestimmtheit durch Hingabe an das Absolute, Göttliche verstand, hat er nicht nur die Lutherische Rechtfertigungslehre mit einem neuen Inhalt erfüllt, sondern auch die Glaubensvorstellung von dem zugleich innerweltlichen und überweltlichen Gott, die in Luthers Christentum eine lebendige Macht gewesen, aber in der protestantischen Orthodoxie wieder verkümmert war, zu dauernden Ehren gebracht.

Wer in hier nur andeutbare Betrachtungen solcher Art sich vertieft, der muß erst recht die Einsicht gewinnen, daß Luther nicht nur größer war als alle seine Schüler und Nachfolger, sondern größer auch als sein eigenes Werk. Bei allen bedeutenden Männern seines Jahrhunderts, insbesondere bei Melanchthon, Zwingli und Calvin, hat man den Eindruck: sie haben sich in ihren geschichtlichen Leistungen in der Tat ausgelebt; nicht als ob sie bei längerem Leben nicht noch viel mehr geleistet hätten, aber in dem, was sie getan und hinterlassen haben, ist jedenfalls ihr Persönlichkeitsgehalt beinahe restlos gegenständlich geworden. Bei Luther liegt es anders: da bleibt immer noch etwas Unerschöpfliches in der Tiefe zurück, das ihm selbst in seinem Denken und Handeln nicht ganz bewußt wurde, darum mehr oder minder unverarbeitet blieb, aber als mitschwingender Unterton dennoch der Melodie seines Redens und Tuns die andringende, gedankenbewegende Kraft gab. Nicht nur die improvisatorische, überwiegend durch praktische Anlässe bestimmte Art seines Arbeitens, die immer irgendwie von einem einzelnen Punkte her das Ganze des Christentums zu fassen suchte, hat ihn in seinem schriftstellerischen und rednerischen Vortrag mehr nach Vieltönigkeit des religiösen Empfindens und ernster Rührung des Gemütes, als nach Befriedigung des theologischen Forscherverstandes und methodischer Folgerichtigkeit der Gedankenentwickelung streben lassen, sondern sein Trieb zu systematischer Bewältigung der religiösen Denkprobleme blieb vor allem auch darum in seiner vollen Entfaltung gehemmt, weil die ungeheure theologische Aufgabe, die in seiner neuen religiösen Bewußtseinsstellung enthalten war, weder vollkommen klar vor ihm stand, noch in ihrer ganzen Dringlichkeit von ihm empfunden wurde, was um so weniger befremden kann, als jene Aufgabe, nämlich die theoretische und praktische Auseinandersetzung des durch ihn gewonnenen Verständnisses des Christentums mit der gesamten religiösen und kirchlichen Überlieferung, selbst heute noch von ihrer Lösung weit entfernt ist. So kann denn in der Reformationszeit nur von bedeutsamen

Anläufen und Vorstößen nach der bezeichneten Richtung hin geredet werden, denen aber drängende kirchenpolitische und praktisch-soziale Aufgaben immer wieder hindernd in den Weg traten.

Luthers Rechtfertigungslehre, seine Gotteslehre, seine früher dargelegte Lehre von der unsichtbaren Kirche und seine Lehre von den Werken Gottes in der Welt, die wir im Zusammenhange seiner ethischen Anschauungen noch ausführlich zu behandeln haben werden, das sind die Hauptstücke seiner Theologie und die eigentlichen Kennzeichen ihrer Genialität. Das eigentümliche Lebensgefühl, aus dem die Reformation geboren wurde, und an dessen Werden die Erfahrungen der ritterlich-bürgerlichen Laienkultur einen wesentlichen, wenn nicht den überwiegenden Anteil hatten, hat in ihnen seinen großartigsten Ausdruck gefunden. Denn ein neues Zeitalter abendländischer Weltanschauung war hiermit angebahnt, in dem der Mensch zurückgeführt wurde in die Tiefe der eigenen Seele, um dort die Gesetze und Kräfte aller Lebensgestaltungen zu entdecken, die er bis dahin eigentlich nur als äußere Ordnungen und überlieferte Notwendigkeiten begriffen hatte, und damit eine Unabhängigkeit des Gewissens, eine Schöpferfähigkeit des Geistes zu gewinnen, die aus dem Bewußtsein, daß unsere höchsten seelischen Erlebnisse Geschenke von oben, Gedanken Gottes sind, den Mut entnimmt, sich gegen den Widerstand der ganzen Welt zu behaupten und ihr, „mehr als Mensch", die Bahnen vorzuschreiben, die sie im Vertrauen zu ihren berufenen geistigen Führern und Wegbereitern zu gehen hat. Von den geschichtlichen Bindungen, unter denen der deutsche Mensch bis dahin gelebt, konnte er kraft dieser stellvertretenden Leistung Luthers sich nunmehr losreißen und sein geistiges Wesen in einer geschichtsüberlegenen, von Raum und Zeit unberührten Tiefe Anker fassen lassen, aus der ihm eine ungeheure Stärkung seiner inneren Kräfte zufloß. Niemand vor Luther und wenige nach ihm haben dies Geheimnis der ausschließlich auf das eigene Gewissen und den in ihm wirkenden Gottesgedanken gestellten Geistpersönlichkeit so tief und stark erlebt wie er. Keiner hat darum auch die Geist-

persönlichkeit in Gott mit ähnlicher Kraft und Klarheit empfunden: als eine bei allen scheinbaren Wandlungen doch sich ewig gleichbleibende Stetigkeit der Gesinnung und des Willens, die auf den gottförmig gewordenen Menschen übergeht und in ihm fort und fort als bildende Kraft wirksam bleibt. In diesem Grunderlebnis Luthers wurzelt der ganze deutsche Idealismus von Jakob Böhme und Leibniz bis auf Schiller, Goethe, Kant, Schleiermacher und ihre Schüler, auch in Bismarck, ja selbst in Nietzsche, um von Geringeren zu schweigen, ist der seelische Zusammenhang mit Luthers Herrenstellung gegenüber der Welt nicht zu verkennen. Daß die dienende Hingabe an überpersönliche geistige Wirklichkeiten für Luther die Aufnahme in eine überweltliche Willensordnung bedeutet, für den Idealismus dagegen die Erhebung zu einer innerweltlichen Vernunftordnung, von den Menschlichkeiten zur Menschheit und ihrem höchsten Entwickelungswillen, ist deshalb kein durchgreifender Gegensatz, weil hier wie dort eben nicht das Tun, sondern allein die Gesinnung, die Heiligung des Willens über den Wert der Persönlichkeit entscheidet und hier wie dort die Überzeugung maßgebend ist, daß die geistigen und die natürlichen Werte bei allem Auseinanderstreben doch aufeinander angelegt sind wie Seele und Körper, deren Zwiespalt nur durch ein fortgesetztes „Stirb und werde!" überwunden werden kann.

Jedoch nicht nur als die erste großartige Offenbarung der deutschen Innerlichkeit in ihrer weltumgestaltenden Kraft ist die Reformation eine unerschöpfliche Quelle des Idealismus geworden, sondern auch durch die nicht minder eigentümlich deutsche Art, wie in Luther der Individualismus, richtiger: das Absolute, Göttliche, das über allen Kräften des Individuums thront und sie regiert, einerseits mit dem Gemeingefühl sich ausgeglichen, anderseits vor dem Ausarten in Selbstüberhebung und Schwärmerei sich Schutzwehren geschaffen hat. Gerade die innere Freiheit führt ja jene geistige Überlegenheit und Selbstzucht mit sich, die mit Herkommen, Gewöhnung und menschlicher Schwäche rücksichtsvoll zu rechnen vermag, niemals

ohne zwingende Not ändert und umstürzt, also das „Absolute" als seelischen Wert niemals mit dem rücksichtslosen Gebrauch des Willens zur Macht befleckt, sondern geduldig abwartet, bis auch die andern für die neue Gestaltung der Dinge innerlich reif geworden sind und das ihnen gewiesene Ziel innerlich begriffen und lieben gelernt haben. Das ist zwar ein schwieriger und langsamer Weg, für minder duldsame Völker kaum gangbar, aber die besonnen Ausharrenden führt er um so sicherer dem Ziele zu. Und das wirksamste Gegengift gegen Schwärmerei oder eigensinnige Überschätzung selbstgeschaffener Gedankengebilde ist nach Luther der Gehorsam, die demütige Beugung der Seele unter Gottes Wort. In diesem Wort aber besitzt der einzelne nicht nur die Gewißheit, dienendes Glied in einer menschheitumfassenden Geistergemeinschaft zur Verwirklichung göttlicher Gedanken, d.h. der unsichtbaren Kirche, zu sein, und den untrüglichen Prüfstein, an dem sich Wahrheit und Einbildung nach ihrem sachlichen Gehalt wie nach der Art ihrer seelischen Wirkungen und ihrer sittlichkeitbildenden Kraft scheiden, sondern er entnimmt ihm auch die Pflicht, die von Gott gestifteten, auf seinem Wort ruhenden gesellschaftlichen Ordnungen (Obrigkeit, Ehe, Eigentum, Stände und Berufe) in Ehren zu halten als die für die Ewigkeitsziele des Menschen zwar unerheblichen, für das irdische Gemeinleben aber schlechthin unerläßlichen Daseins- und Wirkungsformen, die er fort und fort im Dienste Gottes und des Nächsten mit seiner sittlichen Arbeit erfüllt, um in solcher Hingabe an überpersönliche Zwecke und der Überwindung widerstrebender Mächte über sich selber hinauszuwachsen zum Gewahrwerden eines sinnvollen Weltzusammenhanges, an dessen Verwirklichung mitzuarbeiten jeder auf seine besondere Weise berufen ist.

Zwei grundlegende Erkenntnisse seines großen Schülers Fichte hat Luther bereits besessen und seinen Zeitgenossen ergreifend vorgelebt: daß kein von andern übernommener, andern nachgesprochener Gedanke in unserm Innern wirklich Boden fassen, Frucht tragen und schöpferisch wirken

kann, sondern nur der im eigenen Ringen erworbene im Zusammenhange unserer eigenen Geistes- und Gemütsarbeit, die uns niemand abnehmen kann, folgerichtig erwachsene; und daß man nur dann ein Mensch ist, der vor Gott sich sehen lassen kann und ihm wohlgefällt, wenn man gelernt hat, daß wir Form und Richtung unseres Wirkens nicht von den Dingen außer uns empfangen dürfen, um schließlich auch nichts weiter als „ein Ding unter Dingen zu sein", sondern daß wir beides in uns selbst suchen und finden müssen, um die ganze Welt um uns herum zu einer Tat unseres Geistes zu machen und so das Reich Gottes bauen zu helfen, das nun und nimmer in den Dingen, sondern ganz allein in den frommen Persönlichkeiten sein Leben hat. Darum war ihm der Inhalt der Theologie, die ihm als die Wissenschaft aller Wissenschaften, ja als die Wissenschaft überhaupt galt, nichts anderes als die rechte Lehre vom Wesen und Wirken Gottes, vom Wesen und Wirken des Menschen und vom Sinn und Wert des Lebens, und ihr Ausgangspunkt das Selbstbewußtsein der gläubigen, also gottförmigen Person. Die natürliche Theologie, die die Entstehung des Gottesgedankens und der Sittlichkeit in der Vernunft des Menschen erforschen wollte, war ihm verdächtig, weil sie grundsätzlich ihren Gegenstand vom Standpunkt des Ungläubigen betrachtete, und die kirchliche Theologie, soweit sie Gewordenes und Überliefertes in ihrem Bereich gegen Zweifler und Bestreiter mit wissenschaftlichen Mitteln zu verteidigen suchte, nicht minder, weil sie oft genug für Menschenwerk sich mit demselben, ja mit stärkerem Nachdruck einsetzte, wie für die göttlichen Wahrheiten, und die Dinge, also das, was unter uns ist, höher einschätzte, als die Seele in der Welterhabenheit ihrer „christlichen Freiheit".

Der grundlegenden Bedeutung des Lutherischen Protestantismus für das Werden der neuzeitlichen idealistischen Weltanschauung kann dadurch keinerlei Abbruch geschehen, daß Luther selbst die zukunftsreichen Gedanken, die in seinem religiösen Grunderlebnis angelegt waren und ans Licht be-

gehrten, nur zum Teil klar erfaßt, geschweige denn planmäßig entwickelt, ja sogar mit solchen Gedanken zusammengeknüpft hat, die auf dem Boden einer anderen, älteren Gottes- und Weltbetrachtung gewachsen waren und demgemäß ihrer Entwickelungskraft hinderlich werden mußten. Dies war bedingt durch die geschichtliche Lage. Denn die Reformation des christlichen Lebens oder vielmehr der inneren Welt, deren Darstellung das neu erstandene christliche Leben werden sollte, war ja doch nicht möglich ohne den entschlossenen Bruch mit der römischen Kirche des Mittelalters und ihrer dem sich selbst erkennenden deutschen Wesen fremdartig gewordenen Vorstellungswelt. So mußte denn die erste große Aufgabe der Reformation die Umgestaltung der Theologie und die „Kirchenverbesserung" sein. Dieses Unternehmen aber forderte einerseits eine so gewaltige Anstrengung, daß sie die Arbeit ganzer Menschenalter fast ausschließlich in Anspruch nahm, und konnte anderseits eben nur geleistet werden mit den geistigen und dinglichen Machtmitteln, welche dem 16. Jahrhundert zur Verfügung standen und die dem damaligen Zeitgeist einleuchtenden Anknüpfungen darboten.

Wenn neuerdings mit einem außerordentlichen Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit der Nachweis versucht worden ist, daß Luthers Theologie im wesentlichen Antworten auf mittelalterlich-katholische Probleme enthalte, so ist damit zunächst nur die Selbstverständlichkeit festgestellt, daß jede neue Erkenntnis, die sich durchsetzen will, dies gar nicht anders erreichen kann, als indem sie in den Zusammenhang der überlieferten wissenschaftlichen Denkformen sich einfügt und ihren jungen Wein in die alten Schläuche füllt; unausbleiblich muß also einmal die Zeit kommen, wo diese dem Druck des neuen Inhalts nicht mehr standhalten können und zersprengt werden. Hätten die geistvollen Arbeiten von Ernst Troeltsch keine andere Absicht gehabt, als diese für das geschichtlich geschulte Denken selbstverständliche Tatsache zu einem allseitig gesicherten Besitz unseres wissenschaftlichen Bewußtseins zu er-

heben, so wäre ihnen grundsätzlicher Widerspruch sicherlich von keiner Seite entgegengetreten. Sie wollten aber noch mehr beweisen: daß nämlich der Protestantismus nichts anderes als eine Fortsetzung der mittelalterlichen Kulturidee überhaupt gewesen sei, daß er sich trotz durchgreifender Unterschiede, die ihn innerlich vom Katholizismus trennen, doch mit diesem in einem gemeinsamen Rahmen bewegt habe, daß dieser Rahmen dann „von außen her zerbrochen" worden sei durch die geistigen Mächte des Aufklärungszeitalters, und daß nun erst die über das Mittelalter hinausweisenden Gedanken des Protestantismus hätten wirksam werden können, nachdem seine „erste und klassische Form" zerfallen war, um jedoch im Neuprotestantismus eine Entwickelung zu nehmen, die „von dem Sinn und Geist der Reformation weit abführte". In dieser Darstellung ist Luther und sein Werk als Bestandteil einer Jahrhunderte umfassenden ideengeschichtlichen Konstruktion erfaßt, die ausgesprochenermaßen durch die allgemeinen religionsgeschichtlichen Anschauungen ihres Urhebers bestimmt ist, nicht also durch die Fragestellungen eines Geschichtschreibers der deutschen Reformation, sondern durch die Bedürfnisse eines für die Reize des systematischen Denkens in hohem Maße empfänglichen, geschichtsphilosophisch veranlagten Kopfes, dem vor allem daran liegt, die „gegenwärtige Krisis im Protestantismus", ihr Wesen und Werden von Grund aus zu verstehen und klar zu machen, und der zu diesem Zwecke nicht umhin kann, auch ihre geschichtlichen Voraussetzungen umfassend zu prüfen. So entstanden baukünstlerische Leistungen von ungewöhnlicher Eindruckskraft, bei denen indessen so mancher Baustein als unbrauchbar sich erweisen mußte, den die mit andern Fragestellungen arbeitenden Forscher als Grund- und Eckstein zu betrachten sich gewöhnt hatten. Daß derartige Darstellungen aus geschichtsphilosophischer Vogelschau für die geschichtliche Einzelforschung oft genug zu einer Quelle reichster Anregungen werden, ist eine Erfahrung, die sich auch in diesem Falle bewährt hat und noch mehr bewähren wird; auch der Widerspruch, den sie erwecken, wird

für den wissenschaftlichen Fortschritt immer seine Früchte tragen. Zu einer Auseinandersetzung auch nur mit den leitenden Grundgedanken Troeltschs ist hier nicht der Ort, nur zwei Punkte müssen im vorliegenden Zusammenhang hervorgehoben werden, in denen die in diesem Buche vertretene Auffassung von der seinigen sich scheidet: daß nämlich 1. der gemeinsame Rahmen, in dem Katholizismus und Protestantismus sich bis dahin bewegt hätten, im 18. Jahrhundert „von außen her" zerbrochen worden sei, während nach unserer Überzeugung bestimmte innerprotestantische, auf Luther unmittelbar zurückgehende Antriebe bei der Überwindung der vom Altprotestantismus aufgerichteten scholastischen Bildungsformen wesentlich mitgewirkt haben, und daß 2. die Reformation ihrem Wesen nach nur eine Umformung der mittelalterlichen Idee sei und nur neue Lösungen für mittelalterliche Probleme gefunden habe, eine Behauptung, die den Abstand des sogenannten Luthertums von der Genialität eines Luther zu gering veranschlagt und den Reichtum ganz andersartiger Entwickelungsmöglichkeiten in Luthers Gedankenwelt in einer unzulässigen Verkürzung sieht; hiergegen wird die schon von Schleiermacher vertretene Überzeugung recht behalten, daß die Reformation nicht mit dem westfälischen Frieden zum Abschluß gekommen ist, sondern ihren Weg weitergeht und Luthers Geist und Wille unter uns noch immer lebendig ist, nicht bloß als wertvolle geschichtliche Erinnerung, sondern als entwickelungstreibende Kraft.

Unsere bisherige Darstellung hat ergeben, daß Luther eine evangelische Theologie keineswegs schon selbst geschaffen, sondern aus der von ihm bewirkten Umstimmung des seelischen Lebens heraus nur eine Anzahl religiöser Leitgedanken entwickelt hat, die zum Ausbau einer neuen Theologie aufforderten. Wir haben nunmehr von den Hemmungen zu reden, die eine Durchführung dieses Unternehmens erschwert und es zunächst verhindert haben, den entscheidenden religiösen Lebensgehalt der Reformation in der Form theologischer Lehrentwickelungen

festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen. Da aber eine Geschichte der protestantischen Theologie im Rahmen dieses Buches keinen Platz finden kann, müssen wir uns bescheiden, die wichtigsten Gesichtspunkte anzudeuten, die für die Beurteilung der Frage voranzustellen sind.

Die freie Beweglichkeit, die Luthers religiöser Gedankenwelt eigentümlich ist, hatte ihre Voraussetzung wesentlich darin, daß sie innerhalb fester kirchlicher Überlieferungen und Institutionen von hohem Alter und im Gegensatz zu diesen das Recht der ihrem Gott selbstverantwortlichen Person zur Geltung zu bringen hatte. Je mehr sich nun die Spaltung der katholischen Einheitskirche in Teilkirchen durchsetzte, die mit der Aufrichtung evangelischer Verfassungs- und Kultusformen auch den Aufbau einer evangelischen Kirchenlehre einfach um ihrer Selbsterhaltung willen betreiben mußten, war es um die freie Beweglichkeit der reformatorischen Ideen, in deren schöpferischer Handhabung Luthers Meisterschaft sich unnachahmlich bewährt hatte, eigentlich auch schon geschehen: der Zwang zum System erhob immer stärker seine Forderungen, denen Köpfe zweiten Ranges weit besser zu genügen pflegen als die genialen Pfadfinder. Auch die Art, wie Melanchthon die lehrmäßige Vermittlung der neuen Theologie zunächst in Angriff genommen hatte, konnte solchen Bedürfnissen für die Dauer nicht gerecht werden. Denn weit entfernt, sogleich ein dogmatisches Lehrgebäude auf tragkräftigem Grunde aufrichten zu wollen, hatte er sich, seiner humanistischen Erziehung entsprechend, die seinen Gaben vortrefflich liegende Aufgabe gestellt, nach logisch-dialektischer oder rhetorischer Methode vorerst die „loci communes“ festzulegen, d. h. die leitenden Gesichtspunkte und erleuchtenden Grundbegriffe, die zum wesentlichen Verständnis der heiligen Schrift aus ihrer Mitte heraus, zur richtigen religiösen Fragestellung und zur Widerlegung etwa aufsteigender Bedenken und Einwände die unerläßliche Ausrüstung gewähren sollten. In demselben Maße jedoch, als mit der Festigung evangelischen Kirchentums das Bedürfnis nach Einheit und Reinheit der Lehre und ihrer

gesicherten Überlieferung in Predigt und Unterrichtswesen maßgebend wurde, verwandelten sich die „Grundbegriffe“ allmählich in „Lehrstücke“, die Anleitung zum fruchtbaren Lesen der heiligen Schrift in „Glaubensartikel“, und nun erst konnte die Aufgabe einer evangelischen Dogmatik bewußt ergriffen werden, als wissenschaftliche Auseinandersetzung des zunächst frei schwebenden Glaubensinhaltes mit dem gesamten geistigen Besitz der Zeit, um ihm in diesem eine feste Heimat und eine nach allen Seiten gesicherte Machtstellung zu schaffen. Infolgedessen wurde die Darstellung der Offenbarungswahrheiten durch ein System vernünftiger Welterkenntnis humanistischer Herkunft unterbaut, wobei die natürliche und die übernatürliche Erkenntnis, ähnlich wie Gesetz und Evangelium, als gegensätzliche, doch irgendwie aufeinander angelegte Größen behandelt werden mußten. Aber das logisch-dialektische Verfahren war schließlich nicht mehr hinreichend, um alle in diesem Rahmen auftauchenden Denkschwierigkeiten und Lehrstreitigkeiten auszugleichen und die Wissens- und Glaubensordnung als solche einheitlich zu beherrschen und aufrechtzuerhalten. Vielmehr erwies sich die Erziehung des wissenschaftlichen Denkens durch die Scholastik vermöge ihrer Jahrhunderte alten Gewöhnungen ungleich mächtiger, als die humanistisch-rhetorische, und so kam es unausweichlich nicht nur zu einer neuen Vorherrschaft des von Luther so heftig bekämpften Aristoteles, sondern vor allem zu einer neuen Verbindung der Theologie mit dem philosophischen Denken, die das steigende Ansehen der Metaphysik und ihr siegreiches Vordringen auf den Universitäten zur Folge hatte. Der katholischen Neuscholastik trat eine protestantische zur Seite, die von der mittelalterlichen sich allerdings durch bestimmte Einschläge humanistischer und reformatorischer Denkrichtungen, insbesondere durch ein stärkeres Eingehen auf die erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit und die inneren Vorgänge im erkennenden Ich unterschied, aber im ganzen doch über einen abstrakten Begriffsformalismus und Dogmatismus nicht hinauskam, bis das siegreiche Aufsteigen des „natürlichen Systems

der Geisteswissenschaften" sie in die Verteidigungsstellung zurückwarf und ihrem Ansehen in der wissenschaftlichen Welt das Ende bereitete.

Wenn dieser Verlauf der Dinge uns die Frage aufnötigt, ob und wo schon in Luthers Gedankenwelt die Ansätze zu suchen sind, die der Entwickelung einer protestantischen Neuscholastik günstig waren, so werden wir die Antwort darauf wesentlich den Schwierigkeiten zu entnehmen haben, die aus der Auseinandersetzung seiner religiösen Erlebnisse mit den beiden ehrwürdigsten Mächten der kirchlichen Überlieferung entsprangen: mit dem Dogma und der Bibel. Die Schranken, die seiner Theologie gezogen waren, dürften uns bei dieser Betrachtung nicht minder deutlich werden, als ihr unveraltbarer Gehalt, der seitdem nach seiner Darstellung in neuen Gefäßen immer wieder verlangt hat, nicht nur im Bereiche der kirchlichen Theologie, sondern auch in der kirchenfreien Bildung des deutschen Idealismus.

Daß einem Luther die Spannungen, die zwischen der von ihm entdeckten Glaubens- und Gesinnungsreligion und dem Dogma einerseits, der biblischen Kritik anderseits entstehen mußten, noch gar nicht zum Bewußtsein kommen, also auch noch keine Denkprobleme werden konnten, erklärt sich ohne weiteres aus der geschichtlichen Lage, die er vorfand. In dieser war längst die Neigung vorhanden, Papstkirche und Scholastik als Entstellung und Verfälschung des Christentums aufzufassen. Indem Luther auf diese Zeitrichtung, die in den Kreisen der Laienkultur und Laienreligion zahllosen Anhang besaß, in seiner Weise einging, die „babylonische Gefangenschaft" der Kirche aus dem Aufkommen des Papsttums herleitete, ihre Befreiung also durch die Rückkehr zum Urchristentum sowie durch den Nachweis, daß allein die Protestanten mit der „wahren katholischen Kirche" im Einklang seien, für erreichbar hielt, stellte sich ihm die urchristliche und die altkatholische Zeit als eine geschlossene Einheit dar, auf die dann erst der große Abfall gefolgt war. Dieser Abfall erschien ihm um so unbegreiflicher, als das Evangelium

trotz aller Verkehrungen christlichen Wesens in der Kirche immerfort in Übung geblieben, ja sogar bekannt worden war, denn wovon anders redeten wohl die ökumenischen Symbole? nicht von Gesetz und Verdienst, sondern von der Vergebung der Sünden um Christi willen, nicht von der äußeren Nachfolge Christi, sondern von dem Glauben an den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus, nicht von Maria und den Heiligen, sondern von Vater, Sohn und heiligem Geist, nicht von Papsttum und Hierarchie, sondern von der einen heiligen Kirche; sie redeten noch von Gottes Ehre und von wirklicher Religion, nicht von menschlichen Ordnungen. Unter diesem starken Eindruck von der Schriftgemäßheit der alten Symbole (vgl. oben S. 122) hätte ihm, selbst wenn er über die erforderlichen Kenntnisse schon hätte verfügen können, doch die Neigung gefehlt, zu untersuchen, inwieweit sich die „Verderbnisse" der späteren Jahrhunderte etwa schon in der altkatholischen Zeit vorbereitet haben könnten. Luther empfand in den ökumenischen Symbolen den Herzschlag echter Frömmigkeit, und da er in seinem Kampfe wider die Papstkirche, nachdem auch die Autorität der Konzile und der Tradition dahingefallen war, eines unerschütterlichen Rechtsbodens bedurfte, so suchte und fand er diesen nicht allein in der Schrift, sondern auch in den Bekenntnissen der alten Kirche. Er stand den letzteren, wie wir gesehen haben, mit großer Unbefangenheit gegenüber und dachte gewiß nicht daran, sie der heiligen Schrift gleichzuordnen, aber die anerzogene Ehrfurcht, die er ihnen entgegenbrachte, befestigte sich ihm durch die Entdeckung, wie schön sie mit dem Evangelium übereinstimmten, und so wurde das alte Dogma, indem er seine Glaubensgedanken hineinlas, aus einem halb erstarrten Besitztum der Kirche ihm wieder zu einem vernehmlich redenden. Er war überzeugt, es so zu verstehen, wie es die alten Väter verstanden hatten; und diese Überzeugung tat nicht nur seinem Pietätsgefühl wohl, sie stärkte auch in den Augen der Zeitgenossen das gute Recht seiner Sache, aber sie wirkte verwirrend auf die Entwickelung der protestantischen Theologie. Denn wenn

für ihn der Bund mit dem Dogma auch eine außerordentliche Stärkung seiner Kampfstellung bedeutete, so war doch dieser Bund — wie noch zu zeigen sein wird — nicht sowohl durch die Natur der Sache, als durch bestimmte Zeitumstände gefordert, insofern Luthers religiöse Erlebnisse keineswegs aus dem Dogma ableitbar waren, vielmehr ganz unabhängig von ihm und aus anderen Voraussetzungen heraus sich gebildet hatten, aber allerdings aus dem eben angeführten Grunde mit Hilfe des Dogmas zu ihrer theologischen Darstellung gebracht werden mußten. Dies hat Luther um so lieber getan, als die Angriffe der Schwärmer das alte Dogma und mit ihm eine wertvollste Stütze kirchlicher Gemeinschaftsgefühle schon zu untergraben begannen: nun galt es um so mehr, zu zeigen, daß auch hier ein Weg zu Gott offen liege, der nicht verschüttet werden dürfe. Das individualistische Bedürfnis nach gedankenmäßiger Klärung des Heilsglaubens sollte auch hier dem soziologischen sich unterordnen lernen, weil die persönliche Glaubensgewißheit nach Luthers tiefer Überzeugung in der der gläubigen Gemeinde verankert lag und die sichtbare Kirche nicht anders reformiert werden konnte, als aus den Gütern und Kräften der unsichtbaren heraus. Wie wir aber seit dem Zeitalter der Aufklärung unterscheiden gelernt haben zwischen der „Religion Jesu", d. h. der von Jesus verkündigten und in der Nachfolge Jesu sich bewährenden, und der „christlichen Religion", d. h. dem Christusglauben, in dem Jesus selbst zum Gegenstand der Religion geworden ist, so muß nicht minder sorgfältig unterschieden werden zwischen der Gesinnungsreligion Luthers und der lutherischen Theologie. Und diese Unterscheidung ist nur allzu schnell und auf Menschenalter hinaus verdunkelt worden durch jene Bundesgenossenschaft Luthers mit dem alten Dogma, die der von ihm selber geteilten Auffassung Vorschub leisten mußte, als sei jenes Dogma ein organischer Bestandteil des reformatorischen Glaubens, während es tatsächlich nur eine seinen Sieg außerordentlich erleichternde Hilfsgröße war und auch zu dieser geschichtlichen Rolle nicht mehr tauglich blieb,

sobald die Untersuchung seiner Entstehungsgeschichte den Beweis zu erbringen begann, daß Luther sich in seiner Deutung des Dogmas als einer mit den Grundwahrheiten des Evangeliums gleichwertigen Größe getäuscht, insbesondere die Motive und Menschlichkeiten, aus denen es hervorgegangen war, ganz unzulänglich beurteilt hatte, und daß somit seine einfache Bejahung für einen wahrhaft lebendigen Glauben zu einer inneren Unmöglichkeit werden mußte.

Allerdings ist ja kein religiöses Erlebnis möglich, welches nicht das Verhältnis des Ichs zur Gottheit und zur Welt auch in einem bestimmten Denkzusammenhang sich vorzustellen genötigt wäre, also in intellektuell objektivierten Glaubensaussagen, wie sie unter bestimmten Bedingungen auch von der Persönlichkeit sich abzulösen und alsdann eine überpersönliche, öffentlich-dogmatische Geltung in Anspruch zu nehmen pflegen. Dogmen oder Glaubensgedanken gehören nicht nur zu den gar nicht wegzudenkenden Voraussetzungen jedes religiösen Erlebens, sondern jedes religiöse Erlebnis drängt auch wieder zu ihnen hin. Ein dogmenfreies Christentum ist eben darum eine innerlich unmögliche Forderung, auch wo sie nicht bloß eine Frucht der Verstimmung ist, sondern aus edlen, religiösen Motiven erhoben wird. Es würde der Heranbringung des Glaubensinhaltes an die Unmündigen in der Form der Religionslehre ebenso ihre Arbeit erschweren wie der begrifflichen Abgrenzung der christlichen Kirchengemeinschaft gegen andere, es würde die denkmäßige Verarbeitung der christlichen Frömmigkeitswerte aus dem geschichtlichen Zusammenhange, der sie trägt, herauslösen und damit die notwendige Auseinandersetzung des Christentums mit den übrigen Weltreligionen sowie seine Selbstbehauptung im Kampfe der Weltanschauungen wo nicht ganz in Frage stellen, so doch eines ihrer wirksamsten Mittel berauben. Aber von den tatsächlich wirksamen Glaubensgedanken kann im Dogma immerhin nur eine kleine, nach bestimmten Zweckmäßigkeitsgründen jeweilig getroffene Auslese enthalten sein, und bei dem starken Beharrungsvermögen, das ihm, wie allen sozialen Institutionen, innewohnt, kann sowohl der Fall ein-

treten, daß es völlig „obsolet“, also nur noch wie eine Reliquie verehrt wird, ohne an der lebendigen Bewegung der religiösen Gedanken mitwirkend beteiligt zu sein — so war es im späteren Mittelalter —, als auch der andere Fall, daß es eine Zwangsgeltung gewinnt, die sich mit schwerem Druck auf das religiöse Leben legt und seiner gesunden Weiterbildung hinderlich wird — so wurde es im protestantischen Staatskirchentum, und zwar wiederum nicht ohne Luthers Verschulden. Denn er hatte zwar die Eigenständigkeit der religiösen Persönlichkeit mit einer großartigen Kühnheit verkündet: „ein Christ ist eine Person für sich selbst, er glaubt für sich selbst und sonst für niemand“, und „in dem, was den Glauben betrifft, ist jeglicher Christ für sich selber Papst und Kirche“, und er hatte damit die Geltung des Dogmas als eines Glaubensgesetzes grundsätzlich aufgehoben, so daß es nur noch als Glaubenszeugnis der Väter in Betracht kommen konnte. Aber indem er die Meinung vertrat, daß es in der Schrift bereits enthalten und somit als Auszug der christlichen Glaubenswahrheiten zweckmäßig verwendbar sei, hat er die Autorität der ökumenischen Symbole außerordentlich verstärkt, so daß Melanchthon auch in ihnen später Offenbarungstaten erblicken konnte, hat er ferner die unheilvolle Verwechslung des Glaubens als eines Lebens in Gott mit dem Glauben als einem Wissen von Gott, die er selbst so entschieden bekämpft hatte, von neuem befördert und mit alledem eine neue Lehrordnung aufrichten helfen, die, um gegen die einreißende Anarchie der religiösen Meinungen immer festere Schutzwälle zu ziehen, also wesentlich aus soziologischen Erwägungen, auf eine dogmatische Festlegung des Protestantismus hindrängte und so eine Verengung und Verkürzung der reformatorischen Grundgedanken herbeiführte, wie sie schon in der Augsburgischen Konfession trotz ihrer unleugbaren Vorzüge deutlich erkennbar ist. Letzteres ist Luther, wie wir wissen, keineswegs entgangen, und er hat kräftig dagegen protestiert, aber da der Reformator des christlichen Lebens ungleich stärker in ihm war, als der auf das reine Erkennen gerichtete

Denker, so blieb ihm verborgen, daß die Verknüpfung des evangelischen Glaubens mit dem alten Dogma, so sehr sie in den Nöten der Zeiten begründet sein mochte, doch mit der innersten Natur jenes Glaubens unvereinbar war und ihn deshalb in eine abermalige babylonische Gefangenschaft hineinführen mußte, aus der ihn schließlich nur eine neue, seit dem 18. Jahrhundert sich langsam anbahnende Reformation befreien konnte. Die berühmte Darlegung Adolf von Harnacks, daß die Reformation den „Ausgang des Dogmas" bedeute, ist also insofern unanfechtbar, als die religiöse Grundstimmung, die einst zum Ausbau des Dogmas geführt hatte, von Luther ein für allemal überwunden worden ist, denn die christliche Freiheit, die ihren Glauben nicht als Leistung, sondern als ein Geschenk Gottes empfindet, hätte ja mit der Unterwerfung unter ein Lehrgesetz sich selbst wieder vernichten müssen. Wenn Luther diese für ihn unmögliche Folgerung nicht zog, so erklärt sich dies nur aus einer Würdigung des Dogmas, die sich zeitgeschichtlich wohl verstehen und rechtfertigen läßt, die aber eben deshalb später nicht mehr einfach wiederholt werden konnte, ohne unwahrhaftig zu werden.

Und eine ähnliche Fesselung des evangelischen Glaubens war die Folge des Lutherischen Schriftprinzips.

Weder der Gedanke, daß die Schrift die höchste Lehrautorität sei, noch der andere, daß sie auf göttlicher Inspiration beruhe, ist, wie wir wissen, eine neue Erkenntnis der Reformatoren gewesen, die hierin vielmehr mittelalterliche Überlieferungen weiterführten. Denn diese überragende Stellung der Bibel war ja grundsätzlich selbst dort anerkannt, wo man die kirchlichen Bekenntnisse und die päpstlichen Lehrentscheidungen als ihre rechtmäßigen, vor Irrungen und Unsicherheiten schützenden Ausleger betrachtete, vollends aber dort, wo man Lehren der Kirche durch Berufungen auf Gottes Wort anfocht. Das Neue an dem Lutherischen Schriftprinzip war lediglich die Art seiner Anwendung: daß nämlich, nachdem — seit der Leipziger Disputation — die Unverbindlichkeit aller Menschenmeinungen in

Glaubenssachen feststand, die Auslegung der Schrift nach Maßgabe der kirchlichen Tradition durch eine solche nach Maßgabe des evangelischen Heilsglaubens ersetzt wurde, und daß dessen Inhalt nicht — wie bei anderen Spielarten der Laienreligion, auch der Erasmischen — im Gesetz Christi oder in der Erwählung gefunden wurde, sondern in dem schlichten Vertrauen auf den gnädigen Gott, der sich in Christus offenbart und uns zu freien Kindern seines Reiches berufen hat. In einem ganz bestimmt umgrenzten Gedankenkreise der Schrift, dem paulinisch-johanneischen, hatte Luther die erlösende Antwort auf alle Ängste und Zweifel seiner ringenden Seele gefunden, in ihm war ihm jenes Wunder aufgegangen, das der Anfang seiner Bekehrung war, in ihm hatte er nach seiner Überzeugung den Schlüssel gewonnen, dem sich das ganze Schatzhaus in seiner überschwenglichen Herrlichkeit auftat. Nicht das geschriebene Wort hatte das geleistet, sondern der heilige Geist, der ihm das Herz erleuchtet hatte, indem er ihn in diesem Worte die gewisseste aller Wahrheiten und Wirklichkeiten erleben ließ. Selbst das Wort der heiligen Schrift also ist tot, kann kein Leben wecken, wenn nicht die eigene religiöse Erfahrung, die Berührung mit dem heiligen Geiste, sie zum Reden bringt. Diese Lehre fand sich ja auch bei Augustin, freilich neben ganz anders lautenden, die Luther verwarf. Hier schien der äußerste Punkt der individualistischen Glaubensauffassung erreicht: nur die in uns selbst erwachsene, nicht die von anderen übernommene Überzeugung hat für unser inneres Leben entscheidenden Wert; „wenn man (wie Augustin gefordert hatte) dem Evangelium nicht glauben wollte, uns bewege denn das Ansehen der ganzen Christenheit, das wäre falsch und unchristlich. Es soll ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort sei und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei"; das Wort ist tot, der Glaube macht lebendig. Wo diese innere Erfahrung, dieser von Gott gelehrte Geist fehlt, ist es vergeblich, eine Zustimmung erzwingen zu wollen.

In dieser rein religiösen Wertung der Schrift, sofern sie „Christum treibt" und das Evangelium von der sünden-

tilgenden Gnade, hat sich Luther zu einer Freiheit in ihrer Beurteilung zeitweilig erhoben, wie sie vor ihm niemand besessen hatte. Denn was wollten die Anfänge einer gelehrt-kritischen Schrifttheologie bei Nikolaus von Lyra oder den Humanisten, selbst bei einem Erasmus, besagen gegenüber dem rückhaltlosen Freimut, mit dem Luther, nachdem er in der heiligen Schrift Gottes Wort erlebt, religiöse Wertunterschiede im biblischen Kanon machen konnte. So erklärte er etwa die Briefe des Paulus, obenan den an die Römer und an die Galater, ferner das Johannesevangelium, den ersten Brief des Johannes und des Petrus und die Apostelgeschichte für die „Hauptbücher" des Neuen Testaments, weil sie alles enthalten, was zu wissen not und selig sei. Weniger hoch schätzte er die synoptischen Evangelien, weil diese nur Leben und Taten Christi erzählen, denn die Werke Jesu helfen dem Menschen nichts, aber seine Worte, die geben das Leben. Den zweiten Petrusbrief fand er nicht ganz auf der Höhe des apostolischen Geistes, der Judasbrief galt ihm nur als ein Auszug aus diesem, auch führe er Geschichten und Sprüche ein, die in der Schrift nirgends stehen. An der Offenbarung Johannis fand er das Selbstbewußtsein des Verfassers zu tadeln und das einem Apostel nicht gebührende Umgehen mit dunklen Bildern und Gesichten, ähnlich jenem vierten Buche Esra, von dem Luther einmal sagen konnte, am liebsten würfe er es in die Elbe. Den Hebräerbrief sprach er dem Paulus ab, er enthalte nicht nur Gold, Silber und Edelsteine, sondern auch Holz, Stroh und Heu mit untermengt und führe eine falsche Lehre von der Buße. Den Jakobusbrief schalt er vollends „eine rechte stroherne Epistel", weil er des Leidens, der Auferstehung und des Geistes Christi gar nicht gedenke, dagegen den Werken die Rechtfertigung gebe. Auch in den Büchern der Propheten fand er mancherlei „Heu, Holz und Stroh" und bezweifelte bei einigen, daß sie von den Verfassern, nach denen sie sich nannten, wirklich herrührten. Dem Buche Esther und dem zweiten der Makkabäer gönnte er keine Stelle im Kanon, während ihm das erste diese Ehre zu

verdienen schien. Er wollte nicht daran glauben, daß die Genesis von Moses oder der „Prediger" von Salomo verfaßt sei. Endlich gestand er, daß er in der Schrift nicht wenige Aussprüche kenne, die er dem heiligen Geiste nicht zutrauen möchte. Bei so unbefangen beurteilender Kritik bediente sich Luther, wie namentlich seine Vorreden zu den biblischen Büchern zeigen, gelegentlich wohl auch geschichtlicher und philosophischer Erwägungen nach Art des Erasmus, aber maßgebend blieb ihm vor allem doch das religiöse Glaubensurteil, die von ihm erworbene Einsicht in das Wesen des Christentums. Er hat in späteren Jahren allerdings manches dieser Urteile gemildert, und die große Verbreitung seiner Bibelübersetzung machte ihn zurückhaltender: er legte keinen großen Wert darauf, daß seine persönlichen Meinungen allgemeine Geltung gewönnen. Aber wenn sie auch damals bei weitem nicht den Anstoß erregten, wie später bei der Orthodoxie, da die Frage nach dem Umfang des biblischen Kanons tatsächlich noch streitig war, so fanden sie doch nur vereinzelte Nachfolge und werden jedenfalls geschichtlich immer denkwürdig bleiben als Zeugnisse einer religiösen Selbstgewißheit, die den Mut hatte, auch den ehrwürdigsten Überlieferungen mit dem Recht der selbsterworbenen Überzeugung entgegenzutreten.

Wenn Luther von der heiligen Schrift als solcher redete, meinte er also immer nur diejenigen biblischen Bücher, die ihm selbst als kanonische galten. Aber auch in diesen machte er gelegentlich auf allerlei Menschlichkeiten, Widersprüche und Irrungen aufmerksam und gab damit kund, daß er die göttliche Inspiration, also auch die Irrtumslosigkeit jedenfalls nicht auf ihren Wortlaut bezog — „es ist spiritui sancto ein schlecht Ding um ein Wort" —, sondern lediglich auf die geistliche Erleuchtung ihrer Verfasser, auf die göttliche Herkunft ihrer Verheißungen, Gebote und Lehren, nicht aber auf ihr geschichtliches oder naturwissenschaftliches Wissen. Damit ist jene bedeutsame Unterscheidung zwischen Gotteswort und heiliger Schrift, also zwischen ihrem für jeden Christen verbindlichen religiösen

Ewigkeitsgehalt und ihren zeitgeschichtlich bedingten, menschlichen und vergänglichen Bestandteilen angebahnt, die dann namentlich von Johannes Kepler in methodisch-meisterhafter Beweisführung durchgeführt worden ist: Gottes Wort ist etwa so in der heiligen Schrift liegend zu denken, wie der Weltheiland in der dürftigen Krippe zu Bethlehem. Über die Art, wie sich der Vorgang der Inspiration vollzogen haben mochte, hat sich Luther aller Vermutungen geflissentlich enthalten, bekannte er doch auch, nicht sagen zu können, wie es zugehe, daß mit dem Worte der Geist ins Herz gelange; es galt ihm für vorwitzig, derartige Fragen zu stellen. Jedenfalls stand ihm auch hier die Überzeugung fest, daß, wenn der heilige Geist sich menschlicher Werkzeuge bediene, eben darum „der Kreaturen Kräfte mit unterlaufen", daß also menschliche Schwächen und Unvollkommenheiten bei der Übersetzung der geoffenbarten Wahrheiten in mündliche oder schriftliche Mitteilung unvermeidbar gewesen seien, ganz abgesehen von den Fehlern, die späterhin durch Abschreiber, mangelhafte Beherrschung der Sprache und exegetische Willkürlichkeiten noch hinzutraten und oft zu größten Verkehrungen des ursprünglichen Sinnes führten. Darum hielt sich Luther in seiner Beurteilung der biblischen Bücher tapfer an die eigene Erfahrung: wie er selbst sich im Predigtstuhl oder auf dem Katheder als „Gottes Mundstück" und doch zugleich als einen jederzeit unvollkommenen Menschen wußte, so machte es ihm auch nicht die geringste Schwierigkeit, die Propheten und Apostel als inspiriert anzuerkennen, ohne doch ihre menschliche Redeform, die unter allen Umständen für den heiligen Geist ein unzulängliches Gefäß bleiben muß, als unantastbares Heiligtum zu betrachten. Allerdings galt ihm die den Propheten und Aposteln gewordene Inspiration gegenüber der aller späteren Prediger des Evangeliums als die ungleich höher zu bewertende, und gegenüber dem Offenbarungshunger des Schwärmertums hielt er grundsätzlich die ebenso pietätvolle wie nüchterne Auffassung fest, daß das klassische Zeitalter der Offenbarungskundgebungen mit den Aposteln seinen Abschluß gefunden habe. Aber

das hinderte ihn keineswegs, sich selber wie anderen Predigern des Evangeliums eine abgeleitete, also durch die heilige Schrift vermittelte Inspiration zuzusprechen, und um so mehr blieb er sich des Abstandes zwischen der überschwenglichen Hoheit des Offenbarten und der Dürftigkeit der menschlichen Organe, durch die es seinen Durchgang nehmen muß, jederzeit klar bewußt: Gott richtet ja überall das Hohe durch das Niedrige aus.

Eine solche Auffassung war übrigens auch dem Mittelalter keineswegs ganz fremd gewesen. So hatte namentlich Abälard, anknüpfend an die bekannte Prophezeihung des Kaiphas (Joh. 11, 49 ff., vgl. 18, 14), gezeigt, daß selbst die Propheten von den Mitteilungen des heiligen Geistes oft nur einen Sinn erfassen, während der Geist einen mehrfachen hineingelegt hatte, den er später nach und nach verschiedenen Auslegern zu erkennen gab. Aber wenn demgemäß das Mittelalter neben dem grammatischen Sinn aus dem Schriftwort noch einen allegorischen, moralischen und anagogischen herauszulesen sich berechtigt glaubte, so hat Luther mit dieser Lehre vom vierfachen Schriftsinn grundsätzlich gebrochen. Allerdings hat auch er sich der allegorischen Auslegung, namentlich in jungen Jahren, oft genug bedient, doch mit dem sicheren Bewußtsein der Begrenzung, innerhalb deren sie allein zu Recht bestehen darf. Der ewige, prophetische Gehalt der Offenbarungsurkunden stand ihm nämlich viel zu hoch, als daß er philologische Kenntnisse jemals für ausreichend gehalten hätte, ihn zu erschließen: für den Philologen und Geschichtsforscher bleibt das Wort ein toter Buchstabe, wenn ihm der Sinn für das Mysterium fehlt und damit die Fähigkeit, die vielfältigen Beziehungen zu erfassen, in denen es dem frommen Gemüt die Unerschöpflichkeit seiner Deutung zu erkennen gibt. Ohne sich jemals in die Irrgänge allegorischer Klügelei zu verlieren, hat Luther doch von dem Rechte des geborenen Predigers und Erbauungsschriftstellers auf wissenschaftlich unbeengte Freiheit der rein religiösen Auslegung und Nutzanwendung der Bibel jederzeit Gebrauch gemacht. Aber für die wissenschaftliche Auslegung hat er mindestens seit 1519 die methodische Forderung

vertreten, daß sie sich streng an den Wortsinn zu halten habe, um sich gegen alle Ausschweifungen spekulierenden Verstandes zu schützen: „wenn wir den eigentlichen Schriftsinn haben, mögen wir darnach viel Mysteria suchen", d. h. die allegorische Auslegung wird zum müßigen Spiel, wenn sie nicht stets der unerläßlichen Voraussetzung eingedenk bleibt, daß die Ermittelung des geschichtlichen Sinnes allen religiösen Nutzanwendungen des Schriftwortes vorangehen muß und diesen bestimmte Grenzen zieht.

Daß die Feststellung des buchstäblichen Sinnes vor allem der sprachwissenschaftlichen Schulung bedarf, dann aber auch eines umfänglichen sachlichen Wissens in Geschichte und Altertümern, Staats-, Rechts- und Naturlehre, also einer gediegenen wissenschaftlichen Bildung und Lebenskunde, hat Luther im Einklang mit den Vertretern humanistischer Quellenkritik nicht nur gefordert, sondern als Übersetzer und Ausleger der biblischen Bücher selbst in vorbildlicher Weise bewährt. Und unter gewissenhafter Einhaltung dieser Voraussetzungen hat er den methodischen Grundsatz aufgestellt, daß die Schrift ausschließlich durch sich selbst auszulegen sei, denn „die Kirche kann keinem Buche mehr Autorität geben, als es durch sich selber hat". Erst damit war die Möglichkeit einer freien Bibelforschung angebahnt und ihre Methode unzweideutig bezeichnet. Durch Zurückgehen auf die Ursprachen ist zunächst der Wortsinn mit aller erreichbaren Treue zu ermitteln. Widersprüche und Irrtümer durch künstliches Ausgleichen oder mystisch-allegorische Umdeutungen wegzuräumen, ist unzulässig, vielmehr soll man die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes ruhig den Sophisten überlassen, die mit der heiligen Schrift ihr Spiel treiben, während der christliche Theologe ihr nichts anderes unterschieben darf, als was sie nach dem gewissenhaft erfaßten grammatischen und geschichtlichen Sinn wirklich sagen will. Wo die Ermittelung des Wortsinnes Schwierigkeiten macht — und die Schrift ist voll von solchen Dunkelheiten —, da lasse man diese einstweilen dahingestellt, denn es liegt nicht allzuviel daran, wenigstens

für den religiösen Leser der Bibel nicht. Man halte sich vielmehr an die hellen und klaren Stellen, die auch auf die dunkeln ihr Licht werfen, und folge damit dem Rate, den schon Augustin gegeben hatte, dem auch Luthers eigenes Erforschen des „Kernes" der Schrift und seine Gegenwehr gegen alle Anfechtungen der klügelnden Vernunft von jeher gefolgt war: „Das ist wohl wahr, etliche Sprüche der Schrift sind dunkel, aber in denselben ist nichts anderes, denn eben was an andern Orten in den klaren, offenen Sprüchen ist. Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunkeln Sprüche fassen nach ihrem eigenen Verstand und fechten damit wider die klaren Sprüche und Gründe des Glaubens. Da haben denn die Väter wider sie gestritten durch die klaren Sprüche, damit erleuchtet die dunkeln Sprüche und bewiesen, daß eben das in den dunkelen gesagt sei wie in den lichten. Das ist auch das rechte Studieren in der Schrift. Dagegen machen diese tollen Leute uns eitel neue und eingefaltene Artikel des Glaubens (fides implicita) daraus." Die Gefahren dieses methodisch falschen Verfahrens hatten sich auch darin erwiesen, daß Luthers Gegner aus einem angeblich geistlichen Verständnis der heiligen Schrift heraus das göttliche Recht des hierarchischen Priestertums zu erweisen suchten, eine Auslegung, die nach seiner Überzeugung einen Mißbrauch der Schrift zu ihr wesensfremden Zwecken bedeutete und durch die hellen und klaren Stellen, an die der Glaube sich allein zu halten hatte, widerlegt wurde. In diesen Erwägungen wurzelte jene Anleitung zu einem die richtige religiöse Erkenntnis vermittelnden Schriftstudium, wie sie Melanchthon in seinen „loci communes" gegeben hat.

Mit den angegebenen formalen Grundsätzen der Schriftauslegung verknüpft sich demnach bei Luther der religiöse Gesichtspunkt, daß die Schrift, weil sie eine inspirierte Urkunde ist, jederzeit als Ganzes betrachtet werden müsse, in dem das Unverständliche nicht darum unverständlich ist, weil es irgendwelche noch unbekannten Geheimnisse enthalte, sondern weil es einer befriedigenden Deutung seines Wortsinnes einstweilen noch

widerstrebt und darum auch gegen die hellen und deutlichen Stellen vernünftigerweise nicht eingewendet werden darf; denn nachdem „das heilige Grab der Schrift" einmal geöffnet ist und der für uns gekreuzigte und auferstandene Gottessohn sich siegreich aus ihm erhoben hat, kann in diesem heiligen Grabe schlechterdings nichts mehr verborgen sein, und es wäre Torheit, noch irgendetwas in ihm für dunkel zu halten, während die Dunkelheit doch zumeist in unsern unvollkommenen Sehwerkzeugen liegt. Für den Gläubigen ist der Inhalt der Schrift vollkommen klar: die göttliche Heilstat am sündigen Menschengeschlecht; von hier aus lernt er Gott, Christus und alle Dinge erst wirklich von innen heraus verstehen und auch die dunkeln Stellen sich deutlich machen oder doch mindestens darauf vertrauen, daß sie es noch werden, denn Gott kann sich nicht selber widersprechen, und „der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch teilen, daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen". „Darum heißts: rund und rein, ganz und alles geglaubt oder nichts geglaubt."

Der leitende Grundsatz der Bibelforschung ist und bleibt demnach für Luther, daß die heilige Schrift in dem, was ihm — in der Regel — „Gottes Wort" heißt, also in der grundlegenden Heilsbotschaft, niemals mit sich selber uneinig ist und sein kann; uneinig, widersprechend und fehlbar ist sie höchstens in geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und ähnlichen Dingen, und solche menschlichen Irrungen soll man nicht künstlich zudecken, sondern offen zugeben, weil sie mit den „Artikeln des Glaubens" nicht das geringste zu tun haben. Von dem Mittelpunkt des Evangeliums aber oder dem „rex scripturae" empfängt das Alte Testament Licht und Sinn: indem es die Entstehung der Schuldverhaftung der Menschheit darstellt, wird es ein Führer zu Christo; es erzählt die Historie, deren tiefste Bedeutung sich erst in den Mysterien des Neuen Testamentes enthüllt. Das ganze Alte Testament ist also christologisch auszulegen. Nach Luthers Überzeugung ist z. B. die Genesis, die die Gerechtigkeit aus dem Gesetz nicht kenne, sondern nur die aus dem Glauben, „fast ein

evangelisch Buch" zu nennen, und die Propheten sind vollends die Wegbereiter des Evangeliums.

Der Biblizismus Luthers ist also von dem der katholischen Kirche, die die römische Tradition zur Herrin über die Schrift macht, sowie von dem der Humanisten und der kirchlichen Oppositionsparteien, die bestimmte Lebensgesetze aus ihr ableiten wollten, insofern nicht verschieden, als auch er aus der Bibel vor allem dasjenige herauslas, was ihn selbst am stärksten bewegte, aber doch insofern von ganz neuer und umwälzender Art, als er seine Glaubens- und Gesinnungsreligion, die „sacra theologia" der Rechtfertigungslehre und die in ihr erlebte geistige Freiheit des Christenmenschen als den entscheidenden Inhalt der göttlichen Offenbarung behauptete und aus ihr den Maßstab gewann, um alle, von diesem Mittelpunkt her gesehen, peripherischen oder gar wesensfremden Bestandteile der Bibel als solche zu erkennen und mit den Mitteln der Wissenschaft zu deuten: „Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort ist oder ob es Gott geredet hat, sondern vielmehr, wem es geredet sei, ob es dich treffe oder einen andern. Da scheidet es sich denn, wie Sommer und Winter. Gott hat zu David viel geredet und hat ihn heißen dies und jenes tun, aber es gehet mich nicht an. . . . . Es ist zweierlei Wort in der Schrift: eins gehet mich nicht an, betrifft mich auch nicht; das andere betrifft mich, und auf dasselbe, das mich angehet, mag ich es kühnlich wagen und mich darauf als auf einen starken Fels verlassen. Trifft es mich nicht, so soll ich stille stehen. Die falschen Propheten fahren zu und sagen: liebes Volk, das ist Gottes Wort. Es ist wahr, wir können es auch nicht leugnen; wir sind aber das Volk nicht, zu dem er redet". „Darum sprich zu denselben Rottengeistern: Den Moses und sein Volk laß beieinander, es ist mit ihnen aus, er gehet mich nichts an. Ich höre das Wort, das mich betrifft. Wir haben das Evangelium. Christus spricht: gehet hin und predigt das Evangelium, nicht allein den Juden, sondern allen Heiden. Die Worte treffen mich; auch denn ich bin eine von

allen Kreaturen. Wenn Christus nicht hätte hinzugesetzt: predigt allen Kreaturen, würde ich mich nicht daran kehren und mich also dagegen verhalten, wie ich mich jetzt gegen Moses verhalte". Moses und die Propheten haben uns nur so weit ewige Worte zu sagen, als sie den Vorsehungszusammenhang bezeugen und deutlich machen, in dem das Gesetz mit dem Evangelium steht, wie denn alle „rechtschaffenen, heiligen Bücher" darin übereinstimmen, daß sie „Christum predigen und treiben". Darum konnte auch Luther seinem Widerpart kühn entgegnen: „Du berufst dich auf den Sklaven, d. i. die Schrift, und zwar nicht die ganze und nicht ihren wesentlichen Teil. Diesen Sklaven überlasse ich dir, ich berufe mich auf den Herrn, der der König der Schrift ist"; „wenn die Gegner sich auf die Schrift gegen Christus berufen, so berufen wir uns auf Christus gegen die Schrift". So steht Luthers ganzes Schriftverständnis unter dem Zeichen des durchgreifenden Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, Verdienst und Gnade.

In dieser rein religiösen Wertung der Schrift als der Darstellung göttlicher Heilstaten in menschlich unvollkommener Einkleidung, so daß nicht der natürliche, sondern nur der gläubige, von der Wahrheit des Evangeliums innerlich ergriffene Mensch ihrer überschwenglichen Hoheit und Heiligkeit als des Buches über alle Bücher inne werden kann, lag nicht bloß die unwiderstehliche Stärke, sondern auch die Schranke des Lutherischen Biblizismus. Von hier aus zerbrach er alle die trügerischen Anker, mit denen die römische Kirche samt ihren Einrichtungen und Bräuchen für alle Zeiten an Gottes Wort sich befestigt zu haben wähnte: die Lehre von Papsttum und Hierarchie, von Messe, Ohrenbeichte, Sakramenten, guten Werken, Gelübden, Heiligenverehrung, Abläßen und Fegefeuer, — alles das hat ja keinen Grund in der Schrift, deren Inhalt die Gerechtmachung des Menschen durch die Gnade ohne Verdienste ist und nichts anderes. Und nicht minder siegreich bewährte sich diese Auffassung im Kampfe gegen das Schwärmertum, denn sie duldete es nicht, daß aus der Schrift ein buchstäblich zu befolgendes Gesetzbuch

gemacht werde, indem sie scharf unterschied zwischen den Worten Gottes, die zu allen Kreaturen geredet sind, und denjenigen, die nur für die Juden verpflichtend sein sollten. Hier vertrat also Luther das Recht der christlichen Freiheit gegenüber dem Buchstaben in einer wahrhaft großartigen und kulturgeschichtlich höchst folgenreichen Weise. Nun aber die Schranke seiner Schriftbetrachtung.

Luther hat bekanntlich in Worms sich geweigert, zu widerrufen, wenn er nicht durch das Zeugnis der Schrift oder klare Vernunftgründe überführt werden könne. Es wurde schon dargelegt (S. 195), daß er damit keineswegs der Vernunft den Rang einer gleichwertigen Erkenntnisquelle neben der Schrift zuerkennen wollte. So hoch er die Vernunft in allen weltlichen Dingen zu schätzen wußte, in den geistlichen war sie ihm eine „blinde Hure", und ihr größter und verehrtester Vertreter, Aristoteles, ein „verdammter, hochmütiger, schalkhafter" Heide, der leider so viele Christen verführt und genarrt habe. Allerdings hat die Vernunft auch bei der Schriftauslegung mitzuwirken, aber ihre Aufgabe ist hier lediglich dienender und formaler Natur: sie hat die richtigen Schlüsse zu ziehen und die Beweise zu führen, die es ermöglichen, die Schrift aus ihr selber, das Einzelne in seinem notwendigen Zusammenhang mit dem Ganzen zu erklären. Innerhalb dieser Grenzen blieb ihr also ein bestimmter Spielraum religiöser Spekulation frei, dessen Luther selbst z. B. in der Abendmahlslehre oder in der Lehre vom unfreien Willen sich unbedenklich bedient hat. Nicht aber als *natürliche* Vernunft kann sie diese Aufgabe erfüllen — denn diese meint ja, alles besser zu wissen, und möchte immer Gott in seine Ehre greifen —, sondern als Vernunft des Wiedergeborenen, der sich stets bewußt bleibt, daß es sich um *Gottes* Wort handelt, also um eine der menschlichen Fassungskraft unendlich überlegene Größe. Erst hier eröffnet sich uns der letzte Hintergrund des Lutherischen Schriftverständnisses.

Luther glaubt der Schrift, und im höchsten Sinne *nur*

der Schrift, weil sie Gottes Wort ist, weil der heilige Geist ihm diese untrügliche Gewißheit ins Herz gesenkt und in seiner inneren Erfahrung bewährt hat. Aber wo liegt nun die Gewähr dafür, daß bei dieser inneren Erfahrung nicht subjektive Einbildungen und Selbsttäuschungen mitsprechen? Die Antwort lautet: in dem neuen Leben, das nicht nur ihm selber, sondern allen frommen Christen mit diesem Glauben an die rechtfertigende Gnade geschenkt worden ist. Aber wenn nun denselben Beweis des Geistes und der Kraft auch andere für sich geltend machten, die mit dem Evangelium, wie es Luther verstand, wenig oder nichts gemein hatten? Luther bestritt eine solche Möglichkeit durchaus und bezichtigte vielmehr jene anderen der Selbsttäuschung, der Irreführung, der Verstocktheit, ja dämonischer Besessenheit. Und mit welchem Rechte? Weil sie eben nach seiner Überzeugung glaubensblind waren, den klaren, einfältigen Schriftsinn verachteten, Gott zum Lügner machten und ihre selbstgesponnenen Gedankengebilde in die Schrift hineintrugen, statt in Demut zu hören und zu Herzen zu nehmen, was Gott durch sein heiliges Wort auch zu ihnen redete. Hier stehen wir vor einer Würdigung des Glaubensbegriffes, die gegenüber der gewöhnlich als reformatorisch bezeichneten leicht übersehen wird und doch, wie unsere ganze Darstellung schon gezeigt hat, von dieser ganz untrennbar ist.

Daß der reformatorische Glaube Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen und ein daraus fließendes sittliches Handeln ist, war in der Tat Luthers eigenste Entdeckung, von der er in unerschöpflicher Fülle in immer neuen Wendungen zu reden hatte. Nicht neu, sondern alt dagegen, und darum in seinen Darlegungen oft über Gebühr zurücktretend oder gänzlich übergangen, war die andere Tatsache, die für die Entstehung des Affektglaubens nach Luther die unerläßliche Voraussetzung ist: daß Gott sich in der heiligen Schrift, und nur in ihr, uns offenbart hat, daß also der Glaube gar nicht zustande kommen kann, wenn nicht das Wort Gottes zuvor vernommen und mit der vollen Gehorsamspflicht, die man

ihm schuldig ist, eingeprägt und geistiger Besitz geworden ist. Mit andern Worten: der wissende Glaube (die fides historica) ist die gar nicht wegzudenkende Vorstufe des gerechtmachenden (der fides salvifica) — darum von Luther auch gern „Milchglaube" genannt —, und die scharfen Ausfälle gegen die fides historica, von denen wir früher zu sprechen hatten, sollten lediglich deren falsche Wertschätzung und Rangstellung treffen, dürfen aber nicht darüber täuschen, daß Luther in ihr dennoch die unveräußerliche Grundlage zur Entwickelung des Heilsglaubens gesehen hat. Alle neueren dogmatischen Arbeiten, die von diesem Eckstein der Lutherischen Theologie keinen Gebrauch mehr machen mögen, vielmehr die religiösen Erlebnisse Luthers lediglich in der Form von Werturteilen sich ausdrücken lassen, dürfen nicht den Anspruch auf volle geschichtliche Treue erheben. Anderseits ist freilich die Genugtuung, mit der modern-positive Kreise sich auf Luthers Wertschätzung der fides historica berufen, insofern gänzlich unbegründet, als Luthers Lehre an diesem Punkte mit zeitgeschichtlichen Vorurteilen behaftet ist, die heute auch für den orthodoxesten Denker unhaltbar geworden sind.

So weitherzig nämlich Luthers Anschauung von der Inspiration der heiligen Schrift nach dem bisher Dargelegten zunächst sich ausnehmen mag, im Grunde war sie dennoch viel strenger und bindender als die mittelalterliche. Denn Kirchenlehrer, Konzilien und Päpste, die nach mittelalterlicher Auffassung gleichfalls für inspiriert gegolten hatten und sogar von dem Schimmer der Unfehlbarkeit umgeben schienen, waren nunmehr zu menschlich irrenden, unter dem Zwange der Erbsünde stehenden, ja vielfach christentumsfeindliche Ziele verfolgenden Mächten gestempelt. Damit war die Brücke, die bisher das Menschengeschlecht mit der biblischen Offenbarung in mannigfaltiger Abstufung verbunden hatte, gänzlich abgebrochen und eine vorher ungekannte Kluft zwischen der unnahbaren Hoheit des göttlichen Wortes und der in Sünde verlorenen Welt anerkannt, die nur durch Gottes eigenes Handeln überbrückt

werden konnte, nicht aber durch irgendwelche Anstrengungen oder Ansprüche des „natürlichen" Menschen. Damit hing es übrigens zusammen, daß auch der biblische Kanon erst durch die Reformation streng abgeschlossen wurde, während für den Katholizismus zwischen den biblischen Büchern und der kirchlichen Literatur noch einigermaßen fließende Grenzen bestanden. Für Luther sind sowohl Gott nnd sein Wort wie der von ihm geschenkte Glaube an ihn und sein Wort schlechthin übernatürliche und übervernünftige Größen. Wer auch nur hier und da den Versuch macht, diesem Wunder des Glaubens durch den Gebrauch seiner natürlichen Vernunft zuvorzukommen, sich damit also einen Wert vor Gott zuzusprechen, den er niemals selber erwerben, sondern immer nur empfangen kann, der handelt aus dem Zustand des Unglaubens heraus, wird dadurch zum Ketzer und betrügt sich um seiner Seele Heil. Diese Grundvoraussetzung der Lutherischen Glaubenslehre wurzelt, wie wir wissen, in der nominalistischen Theologie, insbesondere in der von Occam behaupteten Irrationalität der Glaubenslehre und der hieraus abzuleitenden Gehorsamspflicht, sich unter Verleugnung aller Vernunfteinwände unter ihre positive Autorität schlechthin zu beugen, nur daß Occam dabei die ganze Kirchenlehre im Auge hatte, die er der Schriftlehre noch wesentlich gleichsetzte, während Luther lediglich das Evangelium meinte. Erst von hier aus läßt es sich psychologisch richtig verstehen, warum Luther die Glaubensartikel der Schrift mit solchem Nachdruck als anbetungswürdige „göttliche Mysterien" bezeichnete, insbesondere die Rechtfertigung, die Sündenvergebung in der Absolution und die sakramentalen Verheißungen, warum er weiterhin im Abendmahlsstreit mit so unerbittlicher Abweisung aller scharfsinnigen Auslegungskünste an dem übervernünftigen Sinn der Einsetzungsworte festhielt, die man nicht bestreiten oder fahren lassen könne, ohne den wahrhaftigen Gott zum Lügner zu machen und die von unserm Grübeln und Zweifeln völlig unabhängige Objektivität seiner Offenbarung, welche ewig wirksam sei, ohne unsers Zutuns zu bedürfen, durch

irdisch beeinflußte Subjektivitäten zu verdrängen oder zu verdunkeln. Sonach kann gar kein Zweifel darüber sein, daß Luther die fides historica oder den Zustimmungsglauben an die in der Schrift offenbarten ewigen Wahrheiten auch da, wo die Vernunft gegen sie streiten möchte, als eine religiöse Gehorsamspflicht der Christen gefordert hat, ohne indessen nach seiner Überzeugung mit der grundlegenden reformatorischen Erkenntnis von der christlichen Freiheit dadurch in Widerspruch zu geraten; denn auch die gottesfürchtige Einfalt, die an keinem klaren Gotteswort zu zweifeln sich vermißt, galt ihm ja nicht als menschliche Leistung, sondern als demütig empfangenes Gottesgeschenk, weshalb sie auch in der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts als fides divina ausdrücklich bezeichnet wird. Und so löste der von ihm so scharf betonte Gegensatz der beiden Arten des Glaubens sich ihm schließlich ähnlich auf, wie der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium: eins scheint das andere auszuschließen; wie aber im Evangelium erfüllt und überboten wird, was das Gesetz fordert, so vollbringt Gott auch hier sein „eigenes" durch sein „fremdes" Werk, d. h. er führt durch den Zustimmungsglauben zum lebendigen Heilsglauben, verleiht also jenen, um diesen aus ihm entstehen zu lassen, während die fides historica als bloße Leistung des menschlichen Intellekts diesen Weg überhaupt nicht zu finden vermag und darum ein toter Besitz bleibt.

Wer könnte verkennen, daß auch in diesem Lutherischen Gedankengefüge eine geschichtliche Macht wirkte, die der Sache der Reformation in jenen stürmischen Tagen einen unschätzbaren Dienst leistete! In ihm ist nicht bloß der lange Ertrag persönlichster Kämpfe lehrmäßig gegenständlich geworden, die alle Versuchungen der natürlichen Vernunft oder des „fliegenden Geistes" selber erprobt hatten und vor ihren Anfechtungen an den „hellen und starken" Worten der Schrift zur Ruhe gekommen waren, sondern auch das von der christlichen Erfahrung langer Jahrhunderte getragene Bewußtsein, daß alle religiösen Ideen in der Bibel ihren schöpferischen Quell, ihren

stärksten Halt, ihre tiefste Lebenskraft besitzen, und der in diesem Bewußtsein wurzelnde erzieherische Leitgedanke, daß, wie der Zusammenhang mit der alten Kirche, so auch der mit der objektiven Glaubensautorität der göttlich inspirierten Bibel auf das äußerste verteidigt werden müsse, um der Zersplitterung der christlichen Welt in eine unabsehbare Menge von Sekten und Meinungen vorzubeugen. Darum hielt Luther es den Schwärmern mit solcher Eindringlichkeit als Gottes Ordnung vor, „daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorangehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat"; die Schwärmer wollen alles vom Geist erwarten und reißen doch die Brücken ein, auf denen der Geist allein zu uns kommen will.

Diesen unbestreitbaren Tatsachen gegenüber sind indessen zwei große Einschränkungen zu machen. Einmal hat die Reformation, wie wir wiederholt zu betonen hatten, nicht durch ihr Schriftprinzip als solches ihre Siege erfochten, sondern durch die schöpferische Kraft der von ihr vertretenen Glaubensgedanken, die sie in die Schrift genial hineindeutete und dadurch mit apostolischer Autorität bekleidete. Zweitens aber kann der zeitgeschichtliche Wert einer Idee, er mag noch so beträchtlich sein, noch nicht über ihr inneres Recht im ganzen entscheiden. Hier gilt es vielmehr eine Illusion aufzulösen, die zwar, wie es auch im geschichtlichen Leben der Völker (nicht nur der Einzelnen) nicht selten vorkommt, als Illusion außerordentliches geleistet hat, aber den widerstreitenden Tatsachen gegenüber doch nicht dauernd aufrechterhalten werden konnte, ohne ihnen Gewalt anzutun und dadurch zur Enge, Unduldsamkeit und Unwahrhaftigkeit zu verleiten. Als den Inhalt dieser Illusion hatten wir bezeichnet, daß die Reformation ihrem Wesen nach die Wiederherstellung des Urchristentums sei, während sie tatsächlich der Ausdruck einer mit keiner früheren vergleichbarer seelischen Zeitlage war und ohne die mittelalterlich-katholische

Entwicklung, so sehr sie diese bekämpfen mußte und über sie hinauskommen wollte, zweifellos gar nicht möglich geworden wäre. Denn das Christentum ist nicht ein Inbegriff von „Wahrheiten", in denen die Zeiten sich abwechselnd bespiegeln, sondern eine Summe von Kräften, in deren Wesen man nur eindringt, wenn man sie in sich selber lebendig werden läßt: es bildet sich fort, indem es immer wieder gleichsam neu erschaffen wird. Wir haben uns indessen klar zu machen versucht, warum jene Illusion, als ließe sich das alte Christentum aus seinen „Entartungen" einfach wiederherstellen, damals eine geschichtliche Notwendigkeit war und der Reformation einen Rechtstitel von durchschlagender Kraft lieh. Ebenso notwendig war es im Gange der Dinge begründet, daß die heilige Schrift, die das Papsttum hatte stürzen helfen, sofort auf den höchsten Thron erhoben wurde, den die Zeit überhaupt zu vergeben hatte. Aber mit der Aufrichtung der Schriftherrschaft kamen auch sehr erregende neue Probleme: worin bestand eigentlich, inhaltlich betrachtet, ihre Autorität? wie weit reichte sie, und wie hatte man sich zu ihr in den Aufgaben, die die Bewältigung der gegenwärtigen Wirklichkeit stellte, zu verhalten? Luther hatte zunächst den Grundsatz vertreten, daß sie die alleinige Norm des christlichen Glaubens und Lebens sein müsse, weil und insoweit sie Gottes Wort, also das Evangelium, enthalte und sich dem Gewissen des Wiedergeborenen als Wahrheit bezeuge. Hier war also der objektive Inhalt der Schrift mit der subjektiven Art ihrer Aneignung, das Wort mit dem Geist in eine bestimmt umgrenzte Beziehung gesetzt, die die Geister in starke Bewegung brachte und dem Nachprüfen und Nachleben noch zahlreiche andere Möglichkeiten offen zu lassen schien. Wenn nun Luther und die Seinigen gegenüber der Fülle verschiedenartigster Schriftdeutungen, die sie durch den Bruch mit der alles zusammenhaltenden katholischen Tradition wider ihr Erwarten und zu ihrer Bestürzung entfesselten, sich allein den Besitz der „wahren" zusprachen und alle abweichenden nicht nur mit Rede und Schrift, sondern auch mit Strafrecht und Polizei

niederzuschlagen suchten, so taten sie das allerdings, subjektiv betrachtet, mit dem allerbesten Gewissen, objektiv betrachtet aber eben deshalb mit so herrischer Unduldsamkeit, weil ihr Schriftverständnis nicht nur sachlich von schroffer Einseitigkeit, nämlich ausschließlich durch die paulinische Theologie bestimmt, sondern außerdem noch mit sich selber im Zwiespalt war, und weil es schon damals nicht an Leuten fehlte, die diese Widersprüche deutlich empfanden und geltend machten.

Hätte Luther jemals einzusehen und zuzugeben vermocht, daß auch er nichts anderes tat und tun konnte, als auf seine Fragen und Nöte, seine persönlichen Heilsbedürfnisse in der Schrift die erlösende Antwort suchen und ihren ganzen inneren Zusammenhang sich auf Grund dieser seiner inneren Erlebnisse und Forderungen zurechtlegen und deuten, so hätte seine Kraft im Kampfe gegen die Schwärmer vermutlich alsbald versagt. Daß er das nicht vermochte und daß er in diesem Befragen der Schrift soviel tiefsinniger und schöpferischer war, als jene, gehört also allerdings zu seiner eigentümlichen Größe, aber es darf den geschichtlichen Betrachter nicht darüber täuschen, daß es auch bei ihm „der Geist" und sein „heimlich Einraunen", anders ausgedrückt: ein in ganz bestimmten religiösen Überzeugungen sich ausdrückendes Lebensgefühl war, was ihn bei der Schriftauslegung leitete. Das wußte er freilich nicht und konnte es nicht wissen, denn die Schrift war ihm ja, genau wie der Glaube und die Kirche, eine schlechthin übernatürliche Größe, durch die Gott mit dem Menschen handelt, um ihm ein neues Leben zu schenken; nicht wir also können in der Schrift zu Gott kommen, sondern er kommt zu uns und redet zu uns von dem größten aller Wunder: wie aus Sündern Gerechte werden. Und wie vor diesem Wunder alles Menschenwerk dahinfallen muß, so auch jener kreatürliche Eigensinn der Schriftforschung, der Gottes Wort lieber für seine eigenen Ziele und Zwecke gebrauchen oder mißbrauchen möchte, statt seine überschwenglichen Wohltaten in Demut zu empfangen und zu genießen. Das Evangelium von der Sündenvergebung in

Christo ist für Luther der objektiv vor allem menschlichen Wissen und Wähnen vorhandene Offenbarungsinhalt der Schrift, und wer andere Offenbarungen in ihr sucht, ist gottlos und glaubensblind, denn er geht dem Irrlicht seiner Vernunft nach, statt sich dem übervernünftigen schlicht und fromm zu unterwerfen. Luther lebte viel zu innig in und mit der Schrift, als daß sie ihm ein Gegenstand unbefangener wissenschaftlicher Betrachtung hätte werden können. So nahe sich sein Zurückgehen auf den Urtext, sein Drängen auf methodisches Ermitteln des Wortsinnes, seine philologischen und geschichtlichen Auslegungshilfen mit den Forderungen der Humanisten berühren, und so sehr seine Urteile über manche biblische Bücher durch ihren Freimut hervorragen mögen, er gehört trotzdem nicht zu den Vätern der — heute auch der positiven Theologie ganz unentbehrlichen — wissenschaftlichen Bibelkritik, die vielmehr auf dem von ihm unerschütterlich behaupteten Boden einer streng supranaturalen Schriftauffassung und eines schroffen Dualismus von Vernunft und Glaube sich niemals hätte entwickeln können, wenn Humanismus, Aufklärung und Romantik diesen harten Boden nicht aufgelockert und gänzlich umgegraben hätten. Für Luther blieb eben keine andere Wahl, als in den ihm aufgedrungenen religiösen Machtkämpfen die heilige Schrift zu dem stärksten Bollwerk seiner Überzeugungen zu machen, was bei der objektiven Unvergleichbarkeit dieser beiden unter ganz verschiedenen geschichtlichen Bedingungen erwachsenen Größen nicht ohne Gewaltsamkeit möglich war. Was für die römische Kirche Papsttum und Hierarchie gewesen war, dasselbe mußte ihm die Schrift werden: das lebendig fortwirkende Zeugnis der Herrschaft Christi. So war denn die ebenso unbeabsichtigte wie unausbleibliche Folge seiner ausschließlich dogmatisch-evangelischen Wertung der Schrift eine zunehmende Überspannung des Inspirationsgedankens, die das Buch der Bücher über jeden Vergleich mit menschlichen Geisteserzeugnissen turmhoch hinaushob, eine damit Hand in Hand gehende Veräußerlichung des Begriffes vom Worte Gottes, so daß dieses nicht mehr allein in der evangelischen

Heilsbotschaft gesucht, sondern mehr und mehr mit dem Ganzen der heiligen Schrift gleichgesetzt wurde, und ein daraus sich entwickelnder Wortaberglaube, der unter die von Luther sonst so kraftvoll eingehaltene Linie der evangelischen Freiheit auch in der Schriftforschung bald wieder tief hinabsank.

Hatte Melanchthon noch im Einklang mit Luther die Inspiration nur auf die in der heiligen Schrift enthaltene Lehre Christi, nicht aber auf ihren Wortlaut bezogen und die religiöse Glaubenspflicht lediglich für die dogmatischen Bestandteile der Bibel in Anspruch genommen, nicht für die historischen, obwohl auch diese als Erläuterungen religiös-sittlicher Wahrheiten hochzuschätzen und in Ehren zu halten seien, hatten vollends manche Schüler Melanchthons, wie Georg Major, Selnecker und Strigel, bei ihren Versuchen, die göttliche Offenbarung in ihrer Notwendigkeit und Wahrheit aus Gründen zu beweisen, von der Inspirationslehre keinen nennenswerten Gebrauch gemacht, so hat Matthias Flacius in theologischer Fortbildung einer bereits vorhandenen volkstümlichen Anschauung seit 1559 die Inspiration auch auf den Wortlaut ausgedehnt, die Gleichung von Gotteswort und heiliger Schrift grundsätzlich vollzogen und daraus die Unfehlbarkeit der Bibel abgeleitet. Und er konnte sich dafür mit gutem Recht auf den Vorgang Luthers berufen, für den in zahlreichen Fällen der Wortlaut der Schrift auch da bindend war, wo sie mit seiner grundlegenden Glaubenserfahrung in keinem erkennbaren Zusammenhange mehr stand. Wenn es sich auch bei seinem Pochen auf die Worte „das ist mein Leib" für ihn um eine Heilsfrage erster Ordnung handelte, so war doch die Methode der Textauslegung, wie er sie hier befolgte, eine unterevangelische, denn sie klammerte sich an das vermeintliche buchstäbliche Verständnis der Stelle und forderte, daß man „auch einen Tüttel und Buchstaben größer achte denn die ganze Welt und davor zittere und fürchte als vor Gott selbst". Und so hat er beispielsweise — wovon noch zu reden sein wird — nicht nur die Zulässigkeit der Doppelehe aus dem Alten Testament zu begründen

versucht, sondern auch für „Text und Schrift" nicht selten in so schroffer Weise sich eingesetzt, daß seine wahrhaft erleuchtende Unterscheidung von Gottes Wort und heiliger Schrift wieder hinfällig zu werden drohte zugunsten einer unterschiedslosen Würdigung der Bibel als einer schlechthin inspirierten Urkunde. Meinte er doch auch die „närrische" Weltlehre des Kopernikus durch den einfachen Hinweis auf die Erzählung von Josua und der Sonne widerlegen zu können. So wirkte in ihm neben der neuen, reformatorischen Würdigung der Schrift die ältere noch stark nach, daß sie „des heiligen Geistes eigenes, sonderlich Buch, Schrift und Wort" sei: „an einem Buchstaben, ja an einem einzigen Tüttel der Schrift ist mehr und größeres gelegen denn an Himmel und Erde". Diese unterevangelische Auffassung mußte zu um so peinlicheren Folgerungen führen, je entschiedener Luther die alles mildernde allegorische Auslegung ablehnte. Obwohl der Begriff von einem Worte Gottes, „das für uns nicht mehr gilt", ein wesentlicher Bestandteil seines theologischen Denkens war, hat er doch zu anderen Zeiten auch offenbare Irrtümer in den geschichtlichen Berichten der Bibel so ängstlich zu beschönigen oder wegzudeuten versucht, daß man deutlich spürt, wie sehr die Gebundenheit an den Wortlaut der Schrift ihm Gemütsbedürfnis war, mochte auch diese anerzogene Pietät mit seinem evangelischen Bewußtsein in Widerstreit sein. In demselben Bedürfnis wurzelt aber noch eine weitere unterevangelische Vorstellungsweise, die den Aufbau seines Innenlebens gleichsam wie eine bisweilen überraschend zutage tretende Schicht von uralter Herkunft durchzieht, das ist sein Glaube an geheimnisvolle zauberische Kräfte des göttlichen Wortes, ein Seitenstück zur katholischen Sakramentsmagie. Wir begegneten ihm in seiner Lehre von der Beichte, von der Taufe und vom Kinderglauben, in seine Darlegungen von der objektiven Wirksamkeit der Gnadenmittel auch auf den Ungläubigen spielt er immer irgendwie mit hinein und tritt wohl am deutlichsten hervor bei der Konsekration der Elemente in der Abendmahlsliturgie, auch bei seiner Auffassung der beschwörenden Kräfte

des Gebetes liegt er im Hintergrunde. Noch im 17. Jahrhundert kann man übrigens oft genug auf die abergläubische Meinung stoßen, daß, sobald ein Geistlicher versehentlich einen Teil der Konsekrationsworte auslasse, die Kommunikanten kein Sakrament empfangen, oder daß das Verschütten des Weines, das Fallenlassen einer geweihten Hostie durch schwere Strafen gesühnt werden müsse und der Boden, mit dem sie in Berührung kamen, abzukratzen oder zu entfernen sei. Es handelt sich in diesen und ähnlichen Fällen um vorchristliche Bräuche von unverwüstlicher Dauer, die nicht anders zu beurteilen sind, als etwa die Verwertung von Schriftworten zu Amulettzwecken, die Luther ausdrücklich bekämpft hat, ohne sich doch selbst ganz davon freihalten zu können. Indessen für die Mechanisierung der Schriftautorität sind noch zwei andere Ursachen von besonderer Bedeutung gewesen. Einmal mußte der beständige Kampf gegen die schwärmerische Schriftauslegung des „inneren Lichtes" sowohl bei Lutheranern wie Calvinisten das Pochen auf den Buchstaben verstärken, und dann hat vor allem die römische Streittheologie mit ihrem heißen Bemühen, auf der einen Seite die Unklarheiten, Widersprüche und Vieldeutigkeiten der Schrift, auf der andern die unübertreffliche Klarheit und Widerspruchslosigkeit der Kirchenlehre aufzuzeigen, im protestantischen Lager das Bedürfnis nach Aufrichtung der allgenugsamen und unfehlbaren Autorität des wörtlich inspirierten biblischen Kanons immer tiefer sich einwurzeln lassen. Seinen klassischen Ausdruck hat dies Bedürfnis in Johann Gerhard gefunden, der die Verbalinspiration, ebenso wie Flacius und Chemnitz, allerdings nur für den Urtext der heiligen Schrift, nicht für die Vulgata oder Septuaginta in Anspruch nahm, dort sie aber, folgerichtiger als jene, ausdrücklich bis auf die hebräischen Akzent- und Vokalzeichen ausdehnte.

Sehr klar hat schon Sebastian Franck sowohl den wichtigsten Entstehungsgrund wie die religiöse Gefahr dieser Schriftauffassung bezeichnet: wie der Papst das Zeugnis der Schrift „gar unter die Bank gestoßen, so heben wir es schier über Gott, ja machen aus dem tötenden Buchstaben, den wir in allen

Nöten mit Verachtung Gottes ratfragen und zum Meister haben, einen Abgott". So redete Franck als der erste von einem „neuen Papsttum der Schrift", das auch insofern dem römischen Papsttum ähnlich sei, als hier wie dort die Schriftautorität zur Deckung eigensüchtiger, ja „antichristischer" Strebungen benutzt werde; man reiße die Schriftworte aus ihrem lebendigen Zusammenhange heraus und lege sie sich nach seinen eigenen Wünschen zurecht, ein Verfahren, mit dem man jede beliebige Meinung ebenso wie ihr Gegenteil beweisen könne: „der eine sagt blau, der andere grau". Der Behauptung Luthers, daß die heilige Schrift lauter und klar auch für die Einfältigen sei, hält Franck mit Recht entgegen, der Streit um sie habe noch niemals aufgehört und sei auch durch die Reformation keineswegs beigelegt worden; sie sei eben ein dunkles Buch, voll von Widersprüchen, Bildern und Allegorien, dessen Sinn man dann am sichersten verfehle, wenn man sich an den Buchstaben halte, sonst müßten ja die Schriftgelehrten die besten Christen sein, jene Männer, die zwar die Schrift „bei einem Näglein auswendig kennen", aber von ihrer Kraft nichts erfahren haben, sondern sie „mit den Augen des Fleisches" lesen. Daß die Schrift nur vom wiedergeborenen, nicht vom natürlichen Menschen richtig verstanden werden könne, war eine Überzeugung, in der Luther und Franck sich begegneten, aber während für jenen die Wiedergeburt ausschließlich durch den im Worte wirkenden heiligen Geist bedingt war, galt diesem die Schrift und das in ihr niedergelegte Erlösungswerk Christi nicht als notwendig zur Seligkeit, ja nicht einmal als hinreichend, dem Menschen das Heil zu schaffen, wenn er nicht schon zuvor von Gott auf den rechten Weg geführt worden sei, der ihm auch das rechte Schriftverständnis aus der geistlichen Erleuchtung heraus erst ermögliche: nicht der geschichtliche Christus ist nach Francks Überzeugung unsere Rettung, sondern allein der ideale Christus in uns, und nicht bloß der Glaube macht selig, sondern auch die Liebe, die Gottesfurcht, das Gebet, die Hoffnung, die Gelassenheit, mit einem Wort: die Nachfolge Christi im Geiste.

Die Schriftlehre der Reformatoren und ihrer Nachfolger krankt also nach Francks tiefdringenden Darlegungen an unheilbaren Widersprüchen: sie will eine Autorität aufrichten, die tatsächlich nicht eindeutig, sondern vieldeutig ist — hier berührt sich seine Kritik mit der der römischen Streittheologen —, sie erklärt ferner zwar den Glauben für ein Geschenk Gottes, aber sie bindet ihn gleichwohl an bestimmte Worte der Schrift und spielt, wie Luthers Verhalten im Abendmahlsstreit beweist, den Buchstaben gegen den Geist aus, statt zu bedenken, daß Gottes Wort Jahrtausende vor Erfindung der Buchstaben wirksam gewesen ist und in geschriebenen Worten und Sätzen überhaupt nie zu vollkommener Darstellung gelangen kann, also immer der Vermittlung von Geist zu Geist bedarf, — hier tritt Franck mit den Schwärmern für die von Luther zwar keineswegs völlig verkannte, aber wegen ihrer schweren Gefahren beharrlich zurückgedrängte enthusiastische Auffassung des religiösen Lebens ein, ohne aber zu verhehlen, daß auch bei den Täufern, wie bei allen kirchlichen Parteien, keine klare Unterscheidung von Gottes Wort und heiliger Schrift zu finden sei, sondern eine falsche Schätzung des Buchstabens regiere. In der Aufrichtung einer angeblich unfehlbaren Autorität aber, die doch aus zwingenden Gründen eine solche gar nicht sein kann, und in ihrer Veräußerlichung zu einem Wortgötzentum erblickte Franck einen Rückfall in eine neue Gesetzlichkeit, also ein Herabsinken der reinen Geist- und Gesinnungsreligion auf die Stufe des Judentums und ihre hoffnungslose Auslieferung an eine streitsüchtige Theologie und Kirchenpolitik; und doch können alle objektiven Heilsträger, heißen sie nun Gottes Wort, Kirche, Christus, Bekenntnis oder wie sonst, dem Menschen ganz und gar nichts helfen, wenn sie nicht in seinem Innern wirksam werden als das gläubige Bewußtsein und die herzliche Bejahung ihrer lebenschaffenden Kraft.

Es ist der individualistische Grundtrieb der Reformation, zusammenklingend mit humanistischen und mystischen Motiven, der sich in Sebastian Franck auflehnt gegen die unter Luthers

eigener Führung begonnene Sozialisierung der Religion, die ihr volkskirchliches Ziel nicht erreichen kann, ohne den Reichtum des Gefühls in die Fesseln der „reinen Lehre" und der unpersönlichen Formeln einzuzwängen, und dadurch in Gefahr gerät, den Weg zu Gott durch Menschenwort und Menschenregeln wieder zu versperren, der doch nur dem „selbständig" Suchenden in der Heimlichkeit der eigenen Seele sich auftut. Die Lutherische Sozialisierung der Religion galt diesem Manne wesentlich als ein Erzeugnis des Triebes, sich die Religion möglichst bequem zu machen und ins Äußere zu ziehen, und diese Auffassung hat allerdings die letzten Absichten der Reformatoren ebenso gründlich verkannt wie die erzieherische Weisheit der von ihnen geschaffenen Kirchenform und die Unentbehrlichkeit aller solcher Objektivierungen überhaupt, die das Zarteste, Innerlichste und Unmittelbarste der Religion zwar oft in groben Hüllen verstecken müssen, es aber gerade damit auch schützen und am Leben erhalten. Und doch hatte Franck nicht Unrecht, die von der Reformation eingeschlagenen Wege als gefährlich zu bezeichnen und bei aller aufrichtigen Verehrung für Luther und seine gewaltigen Anfänge gegen sein neues „Papsttum" kräftig zu protestieren, denn diese herbe Kritik entstammte einem durchaus reinen und edlen Eifer für das Wesen und die Grundidee der Reformation und barg einen schlechterdings nicht wegzuleugnenden, unveraltbaren Wahrheitskern: daß nämlich die Religion als die innerlichste und höchste Angelegenheit der Person keinem Lehrsystem und keiner Kirche sich gefangen geben kann, ohne ihren Adel, ihre Freiheit und Unmittelbarkeit darüber einzubüßen. Nur macht eine solche Stimmung, wenn sie dauernd festgehalten wird, nicht bloß ängstlich und einsam, sondern auch gleichgiltig gegen jene geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge, in deren Umformung die Reformatoren ihr eigentliches, volkserzieherisches Werk sahen, obwohl auch sie die Geheimnisse des religiösen Individualismus, seine Stärke und seine Reize in eigenen Erfahrungen erprobt hatten.

Wenn seitdem immer wieder diese Sozialisierung oder

Verweltlichung der evangelischen Religion als „Abfall" von der ursprünglichen Idee der Reformation bezeichnet worden ist, so wird diese Auffassung schon dadurch widerlegt, daß sich in Luthers Entwickelung der Zeitpunkt, wann dieser vermeintliche Abfall eingetreten sein könnte, schlechterdings nicht angeben läßt, vielmehr handelte es sich um Schrit für Schritt, kaum merklich sich vollziehende Wandlungen, die schließlich nur darin bestanden, daß bestimmte Leitgedanken später stärker in den Vordergrund traten, als in den Anfangsjahren, obwohl sie auch in diesen immer schon irgendwie vorhanden waren. Denn in Luthers Entwickelung gibt es keinen Bruch und keine Sprünge, sie weist überall die Folgerichtigkeit eines gesunden Wachstums auf. Die Widersprüche, die sie mit sich führt, zeugen nur für den Reichtum seiner Natur, in der neue Erkenntnisse mit den alten Überlieferungen sich viel länger zu vertragen vermochten, als es einer einseitig logischen Betrachtung verständlich oder wünschenswert erscheinen mag: wie spät z. B. hat er seine Stellung zu den Klostergelübden zu abschließender Klarheit gebracht und damit ein Lebensproblem gelöst und sich von der Seele geschrieben, mit dem er, wie sich leicht zeigen ließe, früher hätte fertig werden können, wenn er es lediglich mit den Mitteln des reinen Denkens hätte angreifen mögen! Aber daß ihm die Religion die tiefste Angelegenheit des Gemütes war, bewahrte ihn eben vor der geradlinigen Führung des reinen Denkens; und was bei ihm wie Radikalismus des Denkens aussehen konnte, war ihm jedesmal lediglich aufgezwungen durch das Gegenspiel seiner Feinde: je mehr diese ihn nötigen wollten, seine religiöse Erkenntnis preiszugeben, um so sicherer verschanzte er sich in ihrem Besitz, um so kühner zog er seine Folgerungen und baute seine Gedankenwelt aus. Deren Eigenart aber war wesentlich dadurch bedingt, daß Luther sich zu keiner Zeit seines Lebens als religiösen Einzelmenschen gefühlt hat, sondern immer als Glied der gläubigen Gemeinde, und daß ihm mindestens seit 1513 schon nicht nur der Begriff der unsichtbaren Kirche zu einem Hauptstück seiner Theologie geworden war, sondern auch eine sehr

bestimmte Anschauung von dem Verhältnis, in dem die sichtbare Kirche zur unsichtbaren zu stehen habe. Allerdings besteht die Kirche Christi in ihrem eigentlichen Sinne nur aus den wahrhaft Gläubigen, die durch das Wort Gottes zu einem neuen Leben aus dem heiligen Geiste erweckt worden sind. Weil aber das Evangelium, das den Lebensquell dieser unsichtbaren Kirche bildet, allen Menschen angeboten ist, so sind dem Bekehrungswunder, das sich unter seinen Einwirkungen vollzieht, auch keinerlei Grenzen gesetzt. Die unsichtbare Kirche hat also nach allen Seiten fließende Grenzen, ihr Missionsgebiet ist die ganze Menschheit, die Gute und Böse umschließt, und aus der ihr neue Glieder fort und fort zuwachsen, wenn Gott es so beschließt. Die Voraussetzung dafür ist, soweit Menschen dazu helfen können, nur die eine, daß das Evangelium richtig verkündigt werde. Wo also eine sichtbare Gemeinschaft sich um ihren Prediger schart, da ist, sofern aus dem Munde dieses Predigers das Evangelium, also Gott, wirklich redet, auch die Kirche gegeben und zugleich die geistige Macht wirksam, die die sichtbare Kirche, d. h. die Masse der auf Christi Namen Getauften, mit der unsichtbaren verbindet und die sichtbare im Namen der unsichtbaren zu reformieren von Gott bestimmt ist. Daß die Volkskirche zu einer Glaubens- und Gesinnungskirche sich wandle, war das Ziel, das Luther schon in jungen Jahren mit ganzer Seele ergriffen hatte. Von hier aus war ihm das Sektenwesen mit seinen überheblichen Versuchen, dem stillen Wirken Gottes vorzugreifen und die Scheidung zwischen Sündern und Gerechten auch für Menschenaugen sichtbar zu machen, von Anfang an als gefährlicher Irrweg klar; von hier aus ward ihm auch jene überlegene innere Freiheit möglich, die dem geschichtlich Gewordenen gegenüber immer duldsam bleibt, weil es als ein von Gott zum mindesten Zugelassenes nicht vorschnell verurteilt werden darf. So blieb denn sein Kampf um die Wiederherstellung der Religion in einer vom Weltsinn irregeführten „Kirche" ein Kampf des Wortes und des Bekennergeistes, ein Kampf um das seelische Recht des in Gott

freien Gewissens, der keiner anderen Mittel sich bedienen durfte und wollte, als der Predigt, der Belehrung aus der Schrift und des Gebetes. Wie Luther in diesem Kampfe die christliche Persönlichkeit und ihre höchsten Anliegen zur Geltung brachte, das hat allerdings die Sache des Individualismus in ganz Europa mächtig vorwärts gebracht, aber für ihn selber ging es eben nicht um diese Sache als solche, sondern um das Evangelium vom Reiche Gottes und um die Bekehrung der Menschen zu ihm. Das konnte nur so geschehen, daß er den Dienst an dieser Sache als eine allgemeine Christenpflicht in Anspruch nahm, und seine Lehre vom allgemeinen Priestertum gründete ihr göttliches Recht eben darauf, daß das Evangelium allem, was Menschenantlitz trägt, ohne Ansehen der Person zugänglich sein und keinen von der Möglichkeit ausschließen will, zu dem rechten Christenstande und der ihm entsprechenden Willensstellung emporgeführt zu werden: die Volkskirche ist die Vorschule des heiligen Geistes für die Vollendung der Glaubens- und Gesinnungskirche der innerlich wiedergeborenen, mit Gottes Willen einig gewordenen Christusjünger.

Hier aber wurde nun ein doppeltes Gesetz geschichtlichen Lebens wirksam. Einmal muß jede neue geistige Tat, für die man die Welt gewinnen will, etwas von dem Wesen derer, für die sie bestimmt ist, in sich aufnehmen, wenn sie ihre Werbekraft behaupten soll, oder — wie es Luther schon 1522 einmal mit schlichteren Worten gesagt hat — „man kann nicht allerlei Lehre mit jedermann handeln", d. h. aber: das Tiefste und Persönlichste in ihr muß zeitweilig im Hintergrunde bleiben gegenüber dem fest Umschriebenen, klar Erfaßbaren und Gemeinverständlichen, das auch dem schlichten Verstande keine unüberwindlichen Schwierigkeiten zumutet. Und damit hängt ein Zweites eng zusammen: jede persönliche Tat, die sich von der Seele ihres Urhebers abgelöst hat und irgendwie gegenständlich geworden ist, tritt damit ein in die Welt der Gegebenheiten und wird ein Stück Geschichte, über das der Urheber nicht mehr die alleinige Macht hat, das vielmehr von nun an dem

Zwange der gesellschaftlichen Zusammenhänge unterliegt und dementsprechend sich bewegt, Verbindungen eingeht und sich verändert. Beide Beobachtungen würden sich an dem Lutherischen Reformationswerk und seinen Schicksalen lehrreich entwickeln lassen und zur Einsicht in die inneren Gründe führen, wieso die katholische Idee der Kirche und der kirchlichen Kultur damals wohl im Bereiche des Gedankens, aber keineswegs in der Wirklichkeit des Lebens überwunden werden konnte, so daß der Anspruch auf Erneuerung des Urchristentums durch die Reformation, von dieser Seite betrachtet, erst recht fragwürdig werden mußte. In dem knappen Rahmen unserer Darstellung sind nur Andeutungen solcher Art möglich.

Es war schon mehrfach hervorzuheben, daß Luther, je entschiedener er in die Bahnen der religiösen Volkserziehung und der missionskirchlichen Arbeit eintreten mußte, die persönlichsten Stücke seiner Frömmigkeit, in denen seine religiöse Genialität sich am stärksten kundgab, mit geflissentlicher Zurückhaltung behandelte und aus sehr nüchternen praktischen Erwägungen heraus auf die Seite schob: so die Lehre von der Prädestination, von der Unfreiheit des Willens und vom verborgenen Gott, von der unsichtbaren Kirche, dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und der christlichen Freiheit, auch seine freimütigen Urteile über den biblischen Kanon; und diese Zurückhaltung ging auf die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche über. Ungleich folgenreicher aber war die Verengung des Glaubensbegriffes.

Nach Luthers grundlegenden Anschauungen umschloß der Glaube drei in und mit einander wirkende Arten seelischen Verhaltens: eine mystisch-religiöse, nämlich jene innere Zuversicht auf den gnädigen Gott, für die er in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" das Bild von der Brautschaft der Seele mit Christo verwendete, eine ethische, die aus der Willensgemeinschaft mit Gott Kraft und Richtung ihres Welthandelns schöpft, und eine erkennende, insofern der Glaube seine Gewißheit aus der Anschauung heilsbegründender geschichtlicher Tatsachen und dem demütigen Hören und Verstehen

des in der Schrift niedergelegten göttlichen Wortes entnimmt. Je mehr die mystisch-religiöse Seite des Glaubensvorganges enthusiastisch überschätzt wurde und in der Lehre der Schwarmgeister die geschichtlichen Gnadenmittel zu entwerten drohte, mußte sie für Luther selbst in den Hintergrund treten, so daß sie vollends in den bekenntnismäßigen Festlegungen der evangelischen Lehre kaum noch erkennbar geblieben ist. Indem die „Sakramentierer" die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl bestritten und ihn somit nötigten, diese denkmäßig zu begründen, zeigte sich ferner, daß Luther von der altkirchlich-mittelalterlichen Vorstellung sich nicht freizumachen vermochte, als ob dem Sakrament neben dem Wort noch eine besondere Heilsbedeutung zukomme. Verstärkt wurde sie durch seinen Bibelglauben, der auf das „ist" der Einsetzungsworte pochte, und so belastete sie seine Abendmahlslehre mit Schwierigkeiten, die ihren evangelischen Charakter trübten und mit der von ihm so siegreich verkündeten reinen Geistes- und Gesinnungsreligion nur gewaltsam zu vereinigen waren; denn sie forderte schließlich die Ergänzung der Glaubensgemeinschaft durch eine dinglich und magisch bewirkte Sakramentsgemeinschaft, und da dies dem tiefsten Sinne des Rechtfertigungsglaubens widerstrebte, führte es zu einer harten Betonung der Glaubenspflicht im Sinne einer demütigen Unterwerfung unter bestimmte unveräußerliche Lehrstücke, von der die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche abhängig gedacht wurde, wie es das feierliche „Bekenntnis der Artikel des Glaubens" von 1528 mit aller Deutlichkeit ausspricht. Die ethische Seite des Glaubensvorganges blieb im wesentlichen allerdings gewahrt, aber die erkennende gewann in den Kämpfen um die „reine Lehre" ein so erhebliches Übergewicht, daß die Intellektualisierung des Lutherischen Christentums, also seine Veräußerlichung und Verarmung unaufhaltsame Fortschritte machte. Letzteres konnte einem Luther unmöglich verborgen bleiben, und es gab Zeiten, wo es ihn schwer bekümmerte, aber er mußte es nicht nur geschehen lassen, sondern, wie er die Knechtsgestalt der heiligen Kirche, das stark

mit Welt versetzte Landeskirchentum selber mit aufrichten half, so bot er auch hierzu seine Handreichungen, indem er sich auf den Erfahrungssatz zurückzog: „wiewohl der heilige Geist jedermann selbst lehret im Herzen, daß er weiß, was recht ist, so muß man dennoch der Schrift brauchen, damit zu beweisen, daß es also sei, wie wir im Herzen glauben"; beweisen aber läßt sich immer nur mit den Mitteln des Verstandes. Aber noch mehr: wenn Luthers Lehre vom Glauben und von der Kirche ihre tiefsten Wurzeln in dem unmittelbaren Geheimnis persönlichen Erlebens, in der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste hatte, so war die Welt, in die sein Gott ihn gestellt hatte, als Ganzes doch eine Masse von „natürlichen", also unbekehrten Menschen, für die der Satz galt, daß sie des gesetzlichen Zwanges nicht entraten kann: einer straffen Kirchenzucht und einer Lehrordnung, die einfach ein Teil dieser Kirchenzucht werden mußte. Auch hier galt es, darauf zu vertrauen, daß mit Gottes Hilfe das Gesetz als eine Vorschule für den echten evangelischen Glauben sich bewähre. Und als Johann Agricola seit 1537 die Freiheit des Christen vom Gesetz behauptete und für den erst zu bekehrenden Christen in Anspruch nehmen wollte, was nur dem bekehrten und gläubigen zustehen sollte, da trat Luther ihm scharf entgegen, und wenn er dabei einräumte, in früheren Jahren Wendungen gebraucht zu haben, die den Antinomisten recht zu geben schienen, so fügte er doch hinzu, damals seien die Gewissen so eingeschüchtert und erschrocken gewesen, daß sie des Trostes durch das Evangelium bedurft hätten, jetzt dagegen bedürften sie vor allem anderen der Erschütterung durch die Predigt vom Gesetz.

In solchen Dingen ließ Luther seinem treuen Helfer Melanchthon gerade darum so unbedenklich freie Hand, weil dieser sowohl in den kirchenrechtlichen wie in den systematisch-theologischen Fragen mit den Bedürfnissen des „natürlichen" Menschen ungleich geschickter und schmiegsamer umzugehen verstand. Wenn schon zu Luthers Lebzeiten eine Gruppe seiner Anhänger von Mißtrauen gegen Melanchthon erfüllt war, von dem z. B.

Amsdorff sagen konnte, Luther nähre ihn wie eine Schlange an seinem Busen, so hat Luther trotz zeitweilig starker Verstimmungen es zu einem Zerwürfnis mit dem alten Freunde dennoch niemals kommen lassen: immer blieb ihm bewußt, wie wertvolle Gaben dieser besaß, die die seinigen auf das glücklichste ergänzten. Hier kann uns ein ähnliches Verhältnis zwischen beiden Männern deutlich werden, wie wir es früher bei der Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung kennen lernten: Luther hat die evangelische Religion begründet, Melanchthon die evangelische Dogmatik. Melanchthons geschichtliche Stellung ist mit der Calvins insofern vergleichbar, als in ihr das nämliche Zeitbedürfnis zum Ausdruck kam: es galt, die Fülle der neuen religiösen Ideen wissenschaftlich zu sichten, sie in den ganzen Bildungszusammenhang, der nicht mehr bloß von der Scholastik, sondern auch von Laienkultur und Humanismus bestimmt war, hineinzuarbeiten und diejenigen Denk- und Wirkungsformen zu finden, die ihnen den entscheidenden Einfluß auf die Erziehung der kommenden Geschlechter sichern sollten.

Melanchthon hat erklärt, es sei niemals seine Absicht gewesen, anders zu lehren „denn des ehrwürdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Meinung", den er als einen von Gott gesandten Propheten mit Paulus und Augustin auf eine Stufe stellte und als lauteren Quell der religiösen Wahrheit demütig verehrte, eine Auffassung, aus der sich später übrigens der protestantische Glaubenssatz von der „vocatio Lutheri", d. h. von Luthers göttlicher Berufung zu einem inspirierten Zeugen der Schriftwahrheit entwickelte. Durch das traurige Bekenntnis des vergrämten Mannes nach Luthers Tode, er habe in dessen Knechtschaft gestanden und ihm manches verheimlichen müssen, konnte jene Tatsache weder widerlegt noch auch nur entwertet werden. Luther hat die Melanchthonsche Glaubenslehre von 1521 anderseits als ein „unbesiegbares Buch" bewundert, das der „Unsterblichkeit und der Aufnahme in den Kanon würdig" sei. Aber der universale Grundzug im Wesen Melanchthons, sein erstaun-

liches Form- und Lehrtalent sowie seine humanistische Begeisterung für die Klassiker ließen ihn das theologische Arbeitsfeld bald als zu eng empfinden, und vollends nach dem Streit zwischen Luther und Erasmus, der ihm sehr peinlich war, hätte er am liebsten auf theologische Vorlesungen ganz verzichtet, wenn ihm nicht gerade jetzt auf Luthers Betreiben ein Lehramt in der theologischen Fakultät aufgenötigt worden wäre. Er nahm auch dieses mit der außerordentlichen Arbeitskraft und nie versagenden Pflichttreue, die ihm eigen waren, willig auf sich und war neben Luther, wie erst recht nach dessen Tode, die leitende geistige Kraft der Wittenberger Universität. Aber sosehr er als Theologe von Luthers Gedanken lebte, seine Kongenialität reichte doch nicht bis zu ihren letzten seelischen Gründen hinab, und so hat er ihr Feuer abgeschwächt, ihren Tiefsinn geopfert und ihren Zusammenhang und Aufbau verändert, womit er einerseits allerdings als Kirchenlehrer und Kirchenpolitiker jene schon von Luther angebahnte Richtung fortsetzte, die wir als Sozialisierung der reinen Gesinnungsreligion bezeichnet haben, anderseits aber der innersten Neigung seiner eigenen Natur folgte, die viel mehr ethisch und intellektuell, als religiös bewegt war: zwischen dem Heilsglauben Luthers und dem gesamten Welterkennen der Zeit die Vermittelungen zu finden, war sein wichtigstes Ziel, woran dem Reformator selbst doch nicht das geringste gelegen war. Natürlich mußten ihm die erkenntnismäßigen Bestandteile der Religion bei solchen Bemühungen ungleich wertvoller werden, als die mystischen. In Luthers religiösem Erlebnis war der Glaube, wie wir wissen, der von Gott selber gewirkte neue Lebensstand, dem das Vertrauen auf die in Christo erkannte Gnade und die Überzeugung von der Wirklichkeit der biblischen Heilsgeschichte als eines auf das Kommen Christi hinleitenden Vorsehungszusammenhangs immer gleichzeitig und untrennlich ins Bewußtsein traten, d. h. das Wissen um die Tatsachen dieser heiligen Geschichte wurde für ihn eben dadurch ein religiös wertvoller Besitz, daß es mit einem zuversichtlichen Ver-

trauen auf die darin enthaltenen religiösen Verheißungen sich verband und mit der beseligenden Gewißheit des Gläubigen, daß diese Verheißungen auch für ihn gültig seien, daß auch er in diesen großen Heilszusammenhang aufgenommen sei. Melanchthon nahm diese Anschauungen Luthers zum Ausgangspunkt seines theologischen Denkens, aber im Verlaufe seiner lehrmäßigen Darlegungen vermochte er ihnen dennoch nicht treu zu bleiben. Schon in seiner ersten Ausgabe der „Loci" arbeitete er mit einem doppelten Glaubensbegriff, insofern er den Glauben nicht nur als fiducia (Vertrauen auf die Verheißungen), sondern auch als adsentiri omni verbo dei (Zustimmung zu dem ganzen Worte Gottes) beschrieb, d. h. als vom heiligen Geiste bewirkte Zustimmung des Herzens nicht bloß zu den Verheißungen, sondern auch zu den Drohungen Gottes und zu der heiligen Geschichte überhaupt. Er vergaß also nicht, dem Verheißungsglauben ausdrücklich den höheren Rang zuzuweisen, aber daß das „adsentiri" im gewöhnlichen Sinne, d. h. die verstandesmäßige Zustimmung zu dem Inhalt der Schrift, mit dem „adsentiri", das die Wertschätzung der Heilsverheißung für die Einzelperson ausdrücken sollte, beständig verwechselt wurde, vermochte Melanchthon um so weniger zu hindern, als der Ausdruck „adsentiri" von ihm selbst bald in dieser, bald in jener Bedeutung gebraucht wurde. Luther hatte der bekannten Legende vom heiligen Thomas von Aquino, der sich bei seinem Ende gegen den Teufel nur dadurch zu wehren vermochte, daß er die Bibel in die Arme nahm und sprach: ‚ich glaube, was in diesem Buche steht", die bedeutsamen Worte nachgeschickt: „Gott verleihe uns solches Glaubens nicht viel!" Melanchthon aber fand bei der wissenschaftlichen Zergliederung des Glaubensbegriffes schließlich keine andere Möglichkeit, als diese: er enthält drei Merkmale, nämlich notitia (geschichtliche Kenntnisnahme), assensus (Bekenntnis) und fiducia (Vertrauen). Wenn sich Melanchthon selbst der Unzulänglichkeit dieser Beschreibung eines seelischen Vorganges auch bewußt gewesen ist und eine deutliche Abgrenzung jener drei Teilbegriffen icht durch-

zuführen vermochte, so half er dennoch damit die alte volkstümliche, unterevangelische Vorstellungsweise befördern, daß die verstandesmäßige Aneignung der Glaubensartikel und der in ihnen enthaltenen Gotteserkenntnis für die Entstehung einer christlichen Frömmigkeit das Entscheidende sei, und dies mußte schließlich notwendigerweise zu einer Erneuerung der sogenannten fides implicita führen („ich glaube, was die Kirche glaubt"), die Luther doch endgültig überwunden zu haben schien. Nichts kann schärfer den Sieg dieser intellektualistischen Glaubensauffassung beleuchten, als die Tatsache, daß sie in den erbitterten Kämpfen zwischen Melanchthon und den sogenannten Gnesiolutheranern nirgends ernstlich bestritten worden ist. Durch die unaufhörlichen Auseinandersetzungen zwischen den kirchlichen Parteien, die sich immer wieder um einzelne Lehrpunkte oder „Artikel" drehten, hatte sie sich dem allgemeinen Bewußtsein so unauslöschlich eingeprägt, und in der kirchenpolitischen Praxis hatte sie sich so sehr als die allein brauchbare bewährt, daß die ursprünglich reformatorische, individualistisch-religiöse Würdigung des Glaubens von dieser kirchenrechtlich-dogmatischen mehr und mehr auf die Seite geschoben wurde.

Melanchthon machte von der Prädestinationslehre einen noch vorsichtigeren Gebrauch, als Luther selbst, weil er „gewissensverwirrende Labyrinthe" darin zu entdecken glaubte. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche wurde ihm seit 1535 immer weniger wichtig. Auch in der Lehre vom unfreien Willen rückte er von Luther langsam wieder ab: schon 1534 sprach er es, ähnlich wie Erasmus, offen aus, daß Religion und Sittlichkeit mit der stoischen Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens nicht bestehen könnten, und in der zweiten Bearbeitung der „Loci" (1535) unterschied er im Bekehrungsvorgang drei Ursachen, nämlich das Wort, den heiligen Geist und den menschlichen Willen, der die Gnade ergreift oder ihr widersteht. Sein Freiheitsbegriff blieb allerdings durch das Erbsündendogma stark eingeschränkt, aber er sollte gegenüber der ihm gefährlich dünkenden Prädestinationslehre das Gefühl der sittlichen Ver-

antwortung bei der Bekehrung wahren helfen; und in demselben Sinne hat er die Notwendigkeit der guten Werke im Christentum wieder derartig betont, daß er, statt Luthers Lehre von der „sola fides“ gegen naheliegende Mißverständnisse zu schützen, sich im Gegenteil der katholischen Verdienstlehre wieder zu nähern begann und auch die Frage nach dem Urstand des Menschen und dessen Veränderung durch die Sünde von hier aus schließlich anders beantworten mußte, als Luther. Am weitesten entfernte sich Melanchthon von den Grundanschauungen der Reformation in der Rechtfertigungslehre, deren theologische Bearbeitung für ihre religiösen Lebenswerte wahrhaft verhängnisvoll geworden ist. Denn in Luthers Auffassung der Rechtfertigung hatte sich sein Verständnis der Religion als des Lebens der Person unter dem Auge Gottes seinen großartigsten Ausdruck geschaffen: die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ist nicht eine einmalige Tat Gottes, sondern eine Wiedergeburt der Person aus der Kraft der Gnade und darum ein durch das ganze Leben fortwirkendes Werden, in dem der Sünder durch Buße, Demut, Vertrauen, Gebet und Heiligung zur Gottförmigkeit der Gesinnung erhoben wird. Aber der dem Nominalismus entstammende Imputationsgedanke, der die Rechtfertigung als Nichtanrechnung der im Menschen wirksamen Sünde und als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi verstehen lehrte, sowie das den Inhalt der von Luther beschriebenen seelischen Vorgänge ganz unzulänglich deckende Wort „Rechtfertigung“ leiteten immer wieder dazu an, eine einmalige Tat Gottes damit zu bezeichnen. So gelangte Melanchthon zu einer Trennung des Rechtfertigungs- und des Heiligungsvorganges, wobei der erstere seit 1532 als streng forensischer (richterlicher) Akt Gottes gefaßt wurde: indem der Glaube sich dies göttliche Rechtfertigungsurteil zu eigen macht, empfängt er mit ihm den heiligen Geist, und nun erst vollzieht sich die Wiedergeburt, ja diese Kette von Vorgängen wiederholt sich sogar, wenn der Mensch abermals in neue schwere Sünden fällt, denn mit diesen entfällt ja auch der Glaube, der die

Grundlage der Rechtfertigung bildet. Damit war aber die Rechtfertigung in ein objektives, außermenschliches und ein subjektives Geschehen zerlegt, womit die Lehre ihrer Einheitlichkeit und Kraft beraubt war und ihre Stellung im Mittelpunkte der Geistes- und Gesinnungsreligion einbüßen mußte, um allmählich zu einer mit allerhand Denkschwierigkeiten belasteten Nebenlehre herabzusinken und schließlich zu einer heimlichen Verlegenheit zu werden. In der Abendmahlslehre hatte Melanchthon nach anfänglichem Schwanken sich für Luthers Auffassung entschieden, dann aber unter dem lange nachwirkenden Eindruck der Darlegungen Oekolampads sich mehr den Süddeutschen zugeneigt: er lehnte die Lutherische Ubiquitätslehre ab und nahm eine rein geistige Gegenwart Christi im Sakramente an; schon in der Augustana wählte er die Ausdrücke so geschickt, daß sie Luthers Lehre wiederzugeben schienen und doch zugleich die seinige decken konnten. Aber nicht nur die zunehmende Intellektualisierung des Glaubens, die die geniale religiöse Erfahrung eines Luther in ein wissenschaftliches Lehrsystem umsetzen und darum ihr lebendiges Gefüge zerstückeln mußte, wurde bestimmend für den Ausbau der Theologie seit Melanchthon, sondern auch die Berufung auf die Tradition, die fortan mit der Berufung auf die Schrift in verhängnisvollen Wettbewerb trat.

Luther hatte zwar gelegentlich auch, namentlich im Abendmahlsstreit, auf seine Übereinstimmung mit „Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche" seit mehr als 1500 Jahren Wert gelegt, aber doch nur, weil die von ihm als schriftgemäß erwiesene Lehre dadurch als eine alle Verderbnisse überdauernde behauptet werden konnte. Wollten dagegen andere, wie z. B. Melanchthon, für ihre abweichenden Lehren den Traditionsbeweis antreten, so ließ er das keineswegs gelten, sondern hielt solcher Berufung auf Menschenlehren einfach das „helle" Wort Gottes entgegen, wie es durch ihn dem Verständnis von neuem erschlossen war, ohne ein Hehl daraus zu machen, daß auch die „lieben Väter" gelegentlich

in die Irre gegangen seien. In der Kraft des Schriftbeweises vermochte es Melanchthon allerdings einem Luther nicht gleichzutun, er fand es sogar in den theologischen Parteikämpfen bisweilen ganz unmöglich, den Gegnern mit ausschließlich biblischen Beweisgründen beizukommen; und da er bei den Anhängern Zwinglis, bei den Täufern, ja selbst bei Erasmus die gefährliche Absicht witterte, als wollten sie neue, zu Spaltungen führende Dogmen aufbringen, so wurde ihm die Bundesgenossenschaft mit dem altkirchlichen Dogma und den alten Kirchenlehrern um so mehr Herzenssache, als er den konservativen Grundzug der evangelischen, also der wahrhaft katholischen Kirche auf diesem Wege mit überzeugender Deutlichkeit zu erweisen hoffte. Vollends aber das Auftreten von Leugnern der Dreieinigkeit, wie Campanus und Servet, veranlaßte ihn, die Lehre von der „ecclesia doctrix“ zu entwickeln. Sie sollte eine empfindliche Lücke in Luthers Theologie zudecken: daß nämlich eine umfangreiche Sammlung von heiligen Schriften zur bindenden Norm erhoben, aber ihr Verständnis im wesentlichen den Bemühungen des einzelnen anheimgegeben war. Und so erhob sie die Forderung, die heilige Schrift solle nicht mehr nur aus sich selber oder auf Grund ihrer „hellen und klaren Stellen“, sondern auch auf Grund der Zeugnisse der ihr zeitlich nahestehenden Kirchenväter und Kirchenversammlungen ausgelegt werden, so daß, wenn über den Sinn der Schrift eine Einigung nicht erzielbar sei, die Wächter der Rechtgläubigkeit befragt werden müßten, jene mit der apostolischen Tradition noch unmittelbar zusammenhängenden Kirchenväter, die einst die Samosatener und Arrianer verdammt hätten, und deren mit dem Lehrgehalt der heiligen Schrift übereinstimmende Glaubensüberzeugung in den altkirchlichen Symbolen niedergelegt sei. Das Festhalten an den letzteren, und zwar auch an ihrem Wortlaut, hat Melanchthon in späteren Jahren nicht selten so scharf betont, daß er sie, wie schon bemerkt, schlechthin als göttliche Offenbarungen neben die Schrift, ja, insofern sie zur richtigen Auslegung dieser anleiten, sogar über sie

stellen konnte. Und so gelangte er schließlich dazu, die Verbindlichkeit der Heilslehre nicht allein darin begründet zu finden, daß sie in der Schrift enthalten sei, sondern auch darin, daß sie den Glauben der alten Kirche gebildet habe, wie die vier ökumenischen Synoden beweisen, mit denen wohl die reformatorischen Bekenntnisschriften, nicht aber die Papisten, Schwärmer, Juden und Heiden in Übereinstimmung seien. Daß die Zugehörigkeit zur Kirche Gottes von dem Bekenntnis zur reinen Lehre, also zur sogenannten Orthodoxie, abhänge, diese fortan maßgebende Anschauung geht wesentlich auf Melanchthon zurück, der darum ein täglich mehrmals zu wiederholendes Aufsagen des Apostolikums allen Ernstes anraten zu müssen glaubte. Dem Humanisten war der Begriff des „klassischen Zeitalters" geläufig, und als das klassische Zeitalter der christlichen Frömmigkeit galt ihm eben das kirchliche Altertum, das im Kampfe mit den Ketzern die „doctrina evangelii" in vorbildlichen lehrmäßigen Ausprägungen festgestellt hatte. Wie er in Staat und Kirche ein Mann der unbedingten Ordnung war, der sich gegenüber den Schwärmern gern auf die unerläßlichen Pflichten des „Gemeinsinnes" berief, so galt ihm Ordnung auch als die Seele der Wissenschaft und wesentlich als eine Sache der methodischen Schulung, die alle Einzelheiten einem großen Zusammenhang unterordnet und in einer einheitlich durchgearbeiteten Terminologie systematisch vorträgt. So wurde Melanchthon der eigentliche Erfinder des „corpus doctrinae christianae"; er hat die Sache wie das Wort dafür aufgebracht, und er wie seine Schüler folgten in dem Ausbau dieses theologischen Lehrgebäudes weniger der Autorität Luthers, deren Lebendigkeit und Fülle dem epigonenhaften Bedürfnis nach logischer Sauberkeit beharrlich widerstrebte, als der des kirchlichen Altertums, in dessen Symbolen und Väterbüchern sie die klassischen Normen für die richtige Auslegung der Schrift zu finden überzeugt waren. Diese Ergänzung des Lutherischen Biblizismus durch die Berufung auf die altkirchliche Tradition war von dem katholischen Traditiona-

lismus, wie er sich durch das Tridentiner Konzil neu befestigte, wohl dem Grade, aber kaum dem Wesen nach verschieden und im übrigen eine so unabweisbare kirchliche Forderung jener Zeit, daß sie auch in der reformierten Theologie Deutschlands, Frankreichs und Englands ihre Vertreter fand. Nun erhoben sich zwar bald nach Luthers Tode die strengeren Lutheraner zu erbitterten Kämpfen nicht nur gegen Melanchthons Lehrabweichungen, sondern auch mit scharfen Gründen gegen seine traditionalistischen Neigungen, denen von neuem entgegengehalten wurde, daß die Schrift in allem Heilsnotwendigen aus sich selbst heraus verständlich sei, ohne des Zeugnisses der alten, zudem in sich widerspruchsvollen Kirchenlehrer überhaupt zu bedürfen. Aber durch diese grundsätzliche Rückkehr zum Biblizismus konnte dennoch die Erlebnistheologie, wie sie Luthers unvergleichliche Stärke gewesen war, nicht einfach erneuert werden, vielmehr das bloß Gedachte, Nachempfundene, begrifflich Erarbeitete und aus Büchern Geholte überwog so stark, daß schon Flacius klagen mußte, die Studenten vernachlässigten seit Luthers Tode das Studium der Schrift und begnügten sich mit Kompendien, vor deren Überschätzung sie doch durch das Beispiel der Sophisten und Sententiarier gewarnt sein sollten. Vor allem blieb es die herrschende Überzeugung, daß, wo die wahre Lehre, auch die wahre Kirche sei, und daß eben darum der Gehorsam gegenüber dem geistlichen Amt zu den Merkmalen eines guten Christentums gehöre, eine Meinung, die einer neuen Herrschaft der fides implicita die Wege bahnte und die Religion noch einmal in die entnervenden Fesseln der Theologie schlug.

Die noch heute vielfach nachwirkende Ansicht Plancks, daß die unerquicklichen und gehässigen Streithändel um die „reine Lehre", wie sie von den Theologen oft in schärfster Tonart ausgefochten wurden, bei gutem Willen hätten vermieden werden können, ist zwar menschlich begreiflich, wird aber weder den innersten Antrieben jener Männer noch dem Zwange der geschichtlichen Tatsachen, unter dem sie wirkten, gerecht. Denn

wie die einzelnen Gedanken, mit denen sie arbeiteten, fast alle von Luther stammten, so lebt auch in der Heftigkeit und dem Eigensinn ihres Streitens etwas von jenem unerschütterlichen Kampfwillen Luthers fort, der lieber zugrundegehen, als von der einmal erkannten Wahrheit auch nur ein Tüttelchen preisgeben möchte. Und daß das Daseinsrecht der evangelischen Kirche, daß ihre Einheit gegenüber den Papisten und Schwärmern auf den Besitz der „reinen Lehre" fest gegründet werden müsse, war gleichfalls ein auf Luther selbst zurückgehender Antrieb jener Theologenarbeit, hinter der ja auch die fürstlichen und städtischen Obrigkeiten wie die Gemeinden einhellig standen, weil die späteren Gegensätze zwischen Theologenkirche und Gemeindekirche damals kaum in Ansätzen vorhanden waren. Die theologisch-wissenschaftliche Herausarbeitung des „Lutherischen Lehrbegriffes" wurde von ihnen um so mehr als dringlichste Aufgabe empfunden, als Luther selbst keine zusammenfassende Arbeit dieser Art hinterlassen hatte; sie empfing aber ihre Richtung und Begrenzung wesentlich aus den praktischen Anlässen, die durch die Gegensätze zum tridentinischen Katholizismus einerseits, zu Calvinisten, Sozinianern und Spiritualisten anderseits reichlich gegeben waren, denn alle solchen Gegensätze konnten nach der damaligen Lage nicht nur religiös, sondern auch politisch spaltend und schwächend wirken. So war es denn kein Wunder, daß niemand soviel Größe und Kraft besaß, um Luthers Gedankenwelt als Ganzes sich zu eigen zu machen, sie aus ihrer Mitte heraus zu verstehen und zu erneuern, wofür der langsame Verfall der Lutherischen Rechtfertigungslehre der schlagendste Beweis ist. Man hielt sich im wesentlichen vielmehr auch weiterhin an das von Melanchthon Geleistete und begnügte sich mit der Ausscheidung oder Zurechtbiegung derjenigen Sätze, in denen der „Philippismus" von Luther sich allzu offenkundig entfernt hatte. Als die Konkordienformel es unternahm, die Übereinstimmungen in der Lehre festzustellen, die trotz aller Streitigkeiten vorhanden waren, und deren Bekenntnis die lutherische Kirche einig und stark machen sollte für alle Zukunft,

da stellte sich heraus, daß es sich um ein melanchthonisiertes Luthertum handelte, welches nur in einzelnen Punkten, insbesondere in der Lehre vom Abendmahl und vom „Synergismus" des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade, zur strengeren Haltung Luthers vorsichtig zurücklenkte, im ganzen aber, ohne den Glauben als Vertrauen und sittliche Triebkraft mit Stillschweigen zu übergehen, auf dem intellektuellen Zustimmungsglauben an die Satisfaktionslehre und die in ihr enthaltenen religiösen Werte sich aufbaute und damit jene doktrinäre Verhärtung in der evangelischen Kirche zur Herrschaft brachte, wie sie fortan vier bis fünf Generationen lang in Dauer blieb. Mit der Annahme des Konkordienbuches (1580) durch 51 Fürsten, Grafen und Freiherrn, 35 Städte und etwa 8000 Theologen waren die in ihm vereinigten Symbole, nämlich die drei ökumenischen Bekenntnisse, die Augsburgische Konfession nebst Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, die beiden Lutherischen Katechismen und die Konkordienformel zur lutherischen Kirchenlehre und einzigen Norm der Schriftauslegung gestempelt, und das protestantische Landeskirchentum mit seinem unduldsamen, ganz und gar nicht protestantischen Grundsatz „cuius regio, eius religio" hatte sich mit ihr ein ehernes Denkmal gesetzt.

Richtet man einen vergleichenden Blick auf die außerdeutschen Ergebnisse der Reformationsbewegung, also auf die Kirche Zwinglis und Calvins und die anglikanische Kirche, so sieht man freilich, daß ähnliche Erscheinungen unter einem ähnlichen Zwang der Verhältnisse überall sich eingestellt haben. Jene drei großen Kirchenbildungen bedeuteten eben nicht bloß ebensoviele Verfassungs- und Lehrsysteme, sondern auch ebensoviele Kultureinheiten, die auf der Bühne Europas miteinander und mit dem Katholizismus in Wettbewerb traten. Die längst vorhandenen politischen Gegensätze und Kulturstimmungen, wie sie die damalige Weltlage beherrschten, verquickten sich mit den neuen religiösen Gegensätzen, und daraus mußten gewaltige Spannungen entstehen, die schließlich nur in der Entfesselung kriegerischer Leidenschaften ihre Ableitung finden konnten. Ein

Weltsystem, wie es der mittelalterliche Katholizismus war, konnte nur da das Feld räumen, wo die stärkere Macht ihn tatsächlich dazu zwang. Aber auch die protestantischen Kirchen mußten sich in schärfsten Gegensätzen gegenübertreten, wenn doch jede von ihnen den Anspruch erhob, die Kirche der gesamten Christenheit zu werden und im ausschließlichen Besitze der „Wahrheit" zu sein. Indem die religiösen Triebkräfte der Reformation, in den Wettkampf politischer Machtmittel hineingezogen, der Erhöhung und Kräftigung der landesherrlichen Gewalten dienstbar gemacht wurden, war ihnen schon bestimmt, die schöpferische Freiheit und Beweglichkeit ihres Ursprunges zu verlieren und in der Gesetzlichkeit einer neuen, von oben her vorgeschriebenen Glaubensregel zu erstarren, was zu einer harten, ja grausamen Ausschließung aller widerspenstigen religiösen Denkrichtungen führte, denen man, oft mit bitterem Unrecht, das Brandmal aufprägte, daß sie gesonnen seien, „regna mundi zu zerstören". Aber so sehr diese Verhärtung zu einer selbstgerecht machenden „Rechtgläubigkeit" durch die angedeuteten Zeitumstände bedingt sein mochte, sie wäre doch schwerlich möglich gewesen, hätte nicht die reformatorische Frömmigkeit und Theologie die Ansätze zu einer solchen deutlich in sich enthalten. Diese sind wesentlich zu suchen in den objektiven Bestandteilen der Lutherischen Theologie, die durch den siegreichen Individualismus seiner ersten Kampfjahre zwar völlig in Schatten geworfen, aber im Hintergrunde immer wirksam geblieben waren und seit 1521 mit wachsender Entschiedenheit in den Vordergrund rückten: die Heilsgewißheit darf nicht auf die täuschende innere Erfahrung allein begründet werden, weder auf das vermeintliche Bewußtsein der Erwählung, noch auf das „innere Licht", sie ist vielmehr objektiv und vor aller persönlichen Erfahrung gegeben in Gottes Wort, in den Sakramenten und in der heiligen Glaubenskirche, die diese göttlichen Mysterien zu verwalten und jedem danach Begehrenden zuzuwenden hat. Freilich hängt der Nutzen aller dieser objektiven religiösen Werte für das innere Leben des Einzelnen von seiner subjektiven Beschaffenheit ab, von dem

Maße seines Glaubens an ihre seligmachende Kraft, aber bevor dieser Glaube überhaupt wachsen und reifen kann, ist wiederum nötig, daß erst sein Same in die Seele gesenkt worden ist durch das göttliche Wort und seine richtige Auslegung in Predigt und Unterricht. Darum wurde neben Wort und Sakrament der Katechismus der wichtigste Teil des evangelischen Gottesdienstes: die religiöse Erziehung der Unmündigen und Einfältigen zum Stande der bekehrten und gereiften Christen. Die Individualitätsreligion, wie sie in Luthers gewaltigem Ringen sich ans Licht gekämpft, auf die Massen aber mehr berauschend und verwirrend als veredelnd gewirkt hatte, verschwand mehr und mehr hinter einer obrigkeitlich geschützten und befohlenen Autoritätsreligion und einem Zwangskirchentum, in dem der Einzelne nicht mehr Subjekt, sondern nur noch Objekt der religiösen Betätigung zu sein hatte. Daß der Individualismus Luthers, dessen Anziehungskraft unveraltbar bleibt, vor bestimmten objektiven religiösen Gegebenheiten so ergebungsvoll Halt machte, ist von vielen neueren Beurteilern teils geflissentlich übersehen, teils mit Bedauern, ja mit Unwillen vermerkt worden. Dennoch handelte es sich dabei nicht um eine Sache, die ebensowohl auch anders hätte sein können, vielmehr gerade diese eigentümliche Verbindung leidenschaftlicher Subjektivität und unterwürfigster Ehrfurcht, vorwärtsdrängender religiöser Eroberungskraft und konservativer Hemmungsgefühle gehörte zu den Grundbedingungen seiner Persönlichkeit und ihrer weltgeschichtlichen Wirkungen. Hier ist der Ort, über Luthers Stellung zum Dogma ein letztes, zusammenfassendes Wort zu sagen. Wir werden dabei Zusammenhänge zu berühren haben, die sowohl für ihn wie für alle seine Zeitgenossen unterhalb der Bewußtseinsschwelle geblieben, aber in den Veränderungen, die sie hervorgerufen haben, als mitwirkende Mächte dennoch erkennbar geworden sind. Und wir werden schließlich die Frage zu beantworten haben, ob und wiefern der Theologie Luthers ein die Zeiten überdauernder Wert zuzusprechen ist.

Wenn in der mittelalterlichen Gesellschaft überhaupt jemals zwischen dem kirchlichen Dogma und der praktischen Frömmigkeit ein wahrhaft lebendiger Zusammenhang bestanden hatte, so war dieser jedenfalls, wie wir bereits gesehen haben, für die Zeitgenossen Luthers schon längst gelöst. Luthers Fragestellungen mußten sich selbstverständlich der Formeln bedienen, die er in der theologischen Schulsprache vorfand, ihrem innersten Lebensgehalt nach aber stammten sie nicht aus der Scholastik, sondern aus der Laienreligion des ausgehenden Mittelalters, welche zu dem aus einer fremden Kultur einstmals übernommenen Christentum mehr und mehr ein innerliches Verhältnis gewonnen und es ihren seelischen Bedürfnissen fortschreitend angepaßt hatte, eine Entwickelung, die mit der zunehmenden Loslösung von der hierarchischen Leitung, ja dem Haß und der Auflehnung gegen deren Ansprüche Hand in Hand ging. Was diese Laienreligion an wahrhaft befruchtenden Gedanken aus der christlichen Überlieferung an sich zog und innerlich verarbeitete, floß ihr nicht aus dem Dogma zu, sondern wesentlich aus der mündlichen Überlieferung jener zahllosen Wanderapostel und freiwilligen Jesusjünger, die als fromme Gegenbilder der unfrommen fahrenden Sänger und Künstler Phantasie und Gemüt ungleich stärker zu erregen wußten, als die von der Kirche bestellten Kleriker, also mittelbar oder auch unmittelbar aus der heiligen Schrift selbst, an der die Kritik der kirchlichen Einrichtungen ihren nie versagenden Rückhalt finden konnte. Es war ein religiös mächtig bewegtes, aber allem theologischen Wesen innerlich abgeneigtes Zeitalter, von den Problemen des Weltlebens so hart bedrängt, daß es sich um die Theorien der Fachleute des Christentums nicht mehr kümmern mochte, aber um so stärker von den Ideen des praktischen Christentums und ihrer Auseinandersetzung mit den Stimmungen des allgemeinen Kulturlebens ergriffen wurde. Die Menschen verlangten immer dringlicher nach erlebter und angewandter Religion, während die Kirche ihnen statt dessen das Glaubensgesetz und die Sakramente,

also unpersönliche Größen vorhielt und die neuen seelischen Bedürfnisse durch längst verbrauchte Mittel, wie Beichte und Ablaß, oder gar durch den Verweis auf die „fides implicita“ und die den geistlichen Amtsträgern zu schuldende Devotion zu beschwichtigen suchte. Gegenüber solcher Veräußerlichung fand die religiös erregte Laienwelt sich auf das stärkste angezogen von der Heilslehre der Mystiker, deren Mittelpunkt das Leben der Seele in Gott war, und von dem tiefsinnigen Ideal der Nachfolge Christi, das zwar noch gesetzlich verstanden wurde und somit in der Bahn der katholischen Verdienstlehre gefangen blieb, aber doch für den auf Erden wandelnden Erlöser und die von seiner Person ausstrahlende Liebes- und Leidenskraft die Herzen unwiderstehlich gewann und in der Gemeinschaft mit ihr die Seligkeit finden lehrte. Luther ist der geniale Vollender dieser Laienreligion geworden, indem er ihr Verlangen nach persönlicher Erfahrung des Göttlichen, nach einer neuen Innigkeit und Wahrhaftigkeit des Lebens nicht nur bejahte, sondern sogar erfüllte und überbot, und indem er sie zugleich aus der mühseligen Gebundenheit an Gesetzlichkeit, Leistung und Einzelverdienste zu der „Freiheit eines Christenmenschen“ emporführte, auf eine Höhe, wo — wenn es erlaubt ist, hier an ein berühmtes Wort Kants zu erinnern — alles versank vor den beiden erhabensten, das Bewußtsein ganz erfüllenden Eindrücken: dem „gestirnten Himmel über mir“ und dem „moralischen Gesetz in mir“, also vor der erschütternden Empfindung des Ewigen, von dem die Sternenwelt wie die Menschenherzen regiert werden, und mit dem jeder einzelne für sich ganz allein sich abzufinden hat, erhaben über alle Abhängigkeiten von den Mächten dieser Welt, von ihren Übeln, Lockungen und Ängsten. Indem aber die Freiheit des religiösen Menschen von allem, was Welt heißt, auf das Einswerden mit einem unsichtbaren Lebenszusammenhang gegründet wurde, wurde auch der seelische Ort dieses Einswerdens neu bestimmt: nicht der erkennende Intellekt war es, auch nicht das im Leiden schmelzende Gefühl, sondern der Wille, der seiner metaphysischen Natur inne wird,

dadurch daß er sich aufgenommen weiß in den Willen Gottes. Und dieser Wille wiederum kann und darf nicht rasten, bis er die ganze Welt in ein Werkzeug des göttlichen Willens verwandelt, also das Recht und die Ehre Gottes im Kampfe mit ihren Fälschern, Leugnern und Verkehrern wiederhergestellt hat. Alle bloß kirchen- und dogmengeschichtlichen Ableitungen der Reformation müssen, weil sie immer nur mit den theologischen Ausdrucksmitteln arbeiten, gelehrte Abstraktionen bleiben, die die wunderbare Gewalt dieser Bewegung niemals wirklich begreiflich machen werden, solange sie die treibenden Kräfte, die in den Lebensgefühlen der mittelalterlichen Laienkultur enthalten waren, unbeachtet beiseitelassen oder höchstens mit einem Stichwort streifen, statt sie quellenmäßig eingehend zu erforschen. Erst von hier aus wird nämlich die innere Notwendigkeit ganz deutlich, mit der Luther auf Paulus hingedrängt wurde: weil jenes Bewußtsein der gottverbundenen Freiheit von der Welt, jene Religion der Gesinnung und der Kraft, nicht des trügenden Scheines und der äußeren Leistung, sich in der paulinischen Rechtfertigungslehre am wuchtigsten ausdrücken ließ und sich ihr eben darum kongenial fühlte, weil also nur in Paulus und nirgend sonst die befreiende Antwort auf die tiefste seelische Not der Zeit zu finden war und zugleich die Möglichkeit, den unpersönlichen Heilsmechanismus der katholischen Priesterkirche, der dem Verlangen nach einem persönlichen, innerlich wahrhaftigen Christentum im Wege stand, gänzlich loszuwerden. Wäre Luther, wie Erasmus und die mystischen Oppositionsrichtungen, bei der Nachfolge Christi stehen geblieben, er hätte niemals den katholischen Kirchenbau zu zerschlagen vermocht; im Bunde mit dem gerechtmachenden Glauben und der heiligen Schrift, die er mit einem Male ganz von jenem erfüllt sah, vermochte er's. Und er vermochte mehr: er ergriff in der Lehre des Paulus die gewaltige Wehr des christlichen Streiters, die ihn unüberwindlich machte in der Bekämpfung nicht nur des „Antichrists" und seines mächtigen Reiches, sondern auch aller Versuchungen des Teufels, der ihm Fallen über

Fallen zu stellen schien und sogar mit der täuschend nachgeahmten Stimme des eigenen Gewissens ihn zum Abfall von Gott zu bereden strebte.

Aber nun die unvermeidliche Folge von alledem. Was für Paulus ganz und gar Erlebnis gewesen war, der religiös-sittliche Vorgang der Rechtfertigung aus dem Glauben mit allen seinen Wirkungen, wurde von Luther nicht ebenso als sein ursprüngliches Erlebnis gewertet, obwohl es das zweifellos war, sondern als ein Wiedererleben des paulinischen Christentums, was ein gefährlicher Irrtum war, insofern es in der Geschichte des menschlichen Geistes einfache Wiederholungen solcher Art überhaupt nicht geben kann. Luthers Erlebnis begründete eine neue Epoche der Christenheit, weil es mit den tiefsten seelischen Bedürfnissen seines eigenen Zeitalters im Bunde stand, aber mit seiner vermeintlichen Gebundenheit an das paulinische Vorbild nahm es zugleich bestimmte Hemmungen in sich auf, die ihm die Freiheit der Bewegung nach eigenen Gesetzen verschränkten und es von der biblischen Tradition in seinen denkmäßigen Entwickelungen stark abhängig machten. Die Reformation konnte darum mit ihrem neuen Heilsglauben wohl die Herrschaft des Papsttums brechen und die Lebensordnungen der Gesellschaft mit einem neuen Gesinnungsgehalt erfüllen, aber auf dem Gebiete des religiösen und philosophischen Denkens hielt sie die Entwickelung zurück durch die Aufrichtung eines Schriftgelehrtentums von zunehmender Unfruchtbarkeit, Unduldsamkeit und Überhebung, mit dem Leibniz, Lessing, Kant, Fichte und die andern, die späterhin für die von Luther aufgeworfenen Lebensfragen neue Lösungen suchten und fanden, auf das schwerste zu kämpfen hatten.

Hier wird nun auch der Punkt deutlich, von dem aus das ganze Wesen der protestantischen Dogmatik entscheidend bestimmt worden ist. Ihre Aufgabe mußte es werden, zunächst den grundlegenden Vorgang der Heilsaneignung zu untersuchen, ihn derart begrifflich zu zerlegen und seine subjektiven und objektiven Voraussetzungen festzustellen, daß er denkmäßig be-

wußt gemacht werden konnte, ohne das Geheimnisvolle, Irrationale seiner Natur dabei einzubüßen, dann von hier aus die Richtlinien einer evangelischen Schriftauslegung zu entwickeln in beständiger Sicherung gegen die Einwürfe katholischer, spiritualistischer und sonstiger Gegner, endlich die aus der religiösen Erfahrung und ihrer biblischen Bewährung entwickelten Glaubensgedanken mit dem Ganzen der geschichtlichen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis auseinanderzusetzen und sie demgemäß zu einem Lehrsystem zu verarbeiten, das geeignet war, als Grundlage der gesamten kirchlichen Arbeit an der Erziehung des Volkes zu dienen. In der Lösung dieser Aufgabe war nun die protestantische Dogmatik von vornherein begrenzt und gehemmt durch jene grundlegende Selbsttäuschung Luthers, der nicht wußte und auch nichts davon wissen mochte, wie ursprünglich und eigentümlich sein aus der Deutung des eigenen (unter ganz bestimmten, so niemals wiederkehrenden Voraussetzungen stehenden) Seelenlebens gewonnenes Verständnis des Christentums eigentlich war, sondern die heilige Schrift, mit deren Hilfe sein persönliches Ringen nach Heilsgewißheit sich zu einem geschlossenen Vorstellungszusammenhang geklärt hatte, für die alleinige Quelle der ihm aufgegangenen Offenbarung ansah. Daß dies in der Tat eine Umkehrung des wirklichen Sachverhaltes bedeutete, was die bisher noch kaum in Angriff genommene religionspsychologische Erforschung der Reformation zu beweisen nicht schwer haben wird, hätte durch die Beobachtung, wie viele ganz anders geartete religiöse Erlebnisse sich gleichfalls auf die Schrift beriefen, ihm immerhin nahegelegt werden können, wenn nicht seine unbedingte Ehrfurcht vor Gottes Wort und seinen geheimnisvollen Kräften, sein Glaube an die dem Wort und der auf das Wort gegründeten Kirche einwohnenden Wirkungen des heiligen Geistes ihn in der Überzeugung bestärkt hätten, daß er nicht der Anheber einer neuen, sondern nur der Empfänger und Verkündiger einer längst vorhandenen, wenn auch in der Verborgenheit lebenden Art der christlichen

Frömmigkeit sei. Und über die psychologischen Voraussetzungen der schwärmerischen Theologie, die den seinigen bis zu einem gewissen Grade durchaus ähnlich waren, konnte und wollte er sich einfach deshalb nicht den Kopf zerbrechen, weil ihre Ergebnisse ihn gefährlich dünkten, und weil er ganz andere, stärkere Mittel besaß, um mit ihren Anhängern fertig zu werden. So wurde die protestantische Dogmatik von ihrem Urheber ein für allemal festgelegt auf ein heiliges Buch, dem die Kraft eignen sollte, seine gläubigen Leser selig zu machen. Was für Luther selbst ein gewaltiges Mittel zur Behauptung seiner christlichen Freiheit gegenüber einer ihn andernfalls einfach erdrückenden kirchlichen Überlieferung von mehr als einem Jahrtausend gewesen war, wurde auf diese Weise Last und Hemmnis für die Epigonen, insofern das religiöse Denken seine natürliche Lebendigkeit nach dem Tode des großen Führers einzubüßen begann, in eine oftmals sklavische Abhängigkeit von der lediglich dogmatisch verstandenen Bibel geriet und gegen alle freieren, vorwärtsdrängenden religiösen Richtungen sich hartnäckig abschloß mit jenem unfruchtbaren Starrsinn und jener charakterfesten Beschränktheit, die allen Bekennern des „Es steht geschrieben" schließlich zur zweiten Natur werden müssen. Und die Gebundenheit an die Bibel zog die Wiederherstellung des alten Dogmas, ja eine dem Mittelalter gegenüber außerordentliche Stärkung seiner Autorität unweigerlich nach sich. Daß die evangelische Glaubenslehre immer mehr von der dogmatischen Metaphysik der alten Kirche und den Denkformen der Scholastik in sich aufnahm und die Religion in Theologie verwandelte, war nicht bloß eine Folge des Kampfes um einzelne Lehrstücke mit andersgläubigen Gegnern, sondern auch des Gesetzes, „nach dem sie angetreten". Denn die paulinische Rechtfertigungslehre, wie sie Luther verstand, war schlechthin untrennbar von ihren alttestamentlichen Voraussetzungen, Erbsünde, Gesetz, Volk Gottes, untrennbar von der Opfer- und Satisfaktionslehre, schließlich auch von der chalcedonischen Christologie und der nicänischen Trinitätslehre, in-

sofern er in diesen zutreffende Ausgestaltungen biblischer Glaubenstatsachen sah. Luther hat zwar das mittelalterliche Transsubstantiationsdogma und die römische Sakramentslehre überhaupt zu Fall gebracht, ebenso die päpstliche und konziliare Unfehlbarkeit, aber das Gefüge des alten Dogmas hat er, wie gezeigt worden ist, nicht angetastet und konnte dies auch gar nicht tun, ohne zugleich den ganzen Zusammenhang zu zerreißen, der seine Rechtfertigungslehre trug. Das Was des Glaubens hat er nicht verändert, nur das Wie: die Stellung der Frömmigkeit zum Dogma veränderte sich nach drei Richtungen. Einmal ist die Autorität, die das Dogma genießt, jetzt nur noch eine von der heiligen Schrift geborgte, d. h. sie reicht genau so weit, als sie mit dieser übereinstimmt, während alles am Dogma, was an der Schrift keine Deckung findet, grundsätzlich unverbindlich bleibt. Zweitens ist das Dogma von jetzt ab nicht mehr als Kosmologie zu würdigen, als wissensmäßige Aussage über die Entstehung der Welt, Fall und Wiederbringung des Menschen, die letzten Dinge usw., sondern als Bekenntnis zur Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens an die in Sünden verlorene Menschheit. Drittens aber: indem die ganze Erkenntnismetaphysik des Dogmas sich auf diese Weise zu einer Willensmetaphysik umwandelte, insofern die in ihm bezeugten Personwerte der Gottheit auch nur in der persönlichen Tat des gottbekehrten Willens angeeignet werden können, empfängt das Dogma allerdings eine ganz neue Lebenskraft und einen Wert für die Frömmigkeit, wie ihn das Mittelalter nie gekannt hatte, aber der evangelische Glaube wird zugleich Herr über das Dogma, das ihm nicht mehr als eine unfehlbare Lehrordnung übergeordnet bleibt, sondern in die Reihe der Glaubenszeugnisse einrückt und somit der grundsätzlichen Prüfung an dem recht verstandenen Evangelium immer neu zu unterwerfen ist. Das darin eingeschlossene Problem, wieweit das Dogma die Anlegung dieses neuen Maßstabes ohne starke Einbußen zu ertragen vermag, hat Luther noch nicht an sich herankommen lassen, obwohl

oder vielmehr weil ihm die Einwürfe der Vernunft gegen die Lehre von der Trinität, vom Sündenfall, von der Genugtuung Christi, vom Abendmahl usw. sehr genau bekannt waren. Daß irgendeine der im Apostolikum enthaltenen Tatsachen nicht etwa nur aus wissenschaftlich-kritischen, sondern gerade auch aus religiösen Gründen anfechtbar sein könne, lag fast völlig noch außerhalb seines Gesichtskreises.

Wie der heiligen Schrift, so glaubte er ja auch dem Dogma nicht, weil beide von der römischen Kirche anerkannt waren, sondern weil er „inwendig befand", daß sie aus der Wahrheit waren, weil ihm Göttliches in ihnen unmittelbar gegenständlich geworden schien. Und gerade um dieser Ehrfurcht willen, die er dem Dogma zollte, nicht aber aus ihm völlig fernliegenden zweiflerischen Anwandlungen, konnte er sich mit ähnlichem Freimut darüber äußern, wie über die heilige Schrift, aus der Mitte seiner persönlichen religiösen Erfahrung heraus: „denn Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwei Naturen hat, was gehet mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat." „An Christus glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn das hilft niemand nichts, sondern daß dieselbe Person Christus heißt, das ist, daß er um unsertwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht." „Kein Artikel des Glaubens ist schwerer zu glauben denn der Artikel, so da heißt: ich glaube Vergebung der Sünden. Ursache ist: die andern Artikel gehen allzumal außer uns und kommen mit uns nicht in die Erfahrung, treffen uns auch nicht: als, daß wir glauben, daß Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, unser Vater sei, item, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, gelitten und gestorben sei, und so fortan, wie das Symbolum oder Kinderglaube hält. Solches geht alles dahin, daß es einen anderen trifft. Denn ein jeder gedenkt: das gilt S. Petro und S. Paulo; wer weiß,

ob es mir gilt? Aber Vergebung der Sünden trifft und gilt mir und dir. Was habe ich auch davon, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat, so ich nicht glaube Vergebung der Sünden? Ja, das mehr ist, was habe ich davon, daß Christus gestorben und der heilige Geist kommen ist, so ich nicht glaube Vergebung der Sünden? Darum sage ich: die andern Artikel treffen einen andern, kommen mit uns nicht in die Erfahrung. Sollen sie aber mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, so müssen sie in diesem Artikel mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, daß wir alle, ich für mich, du für dich und ein jeglicher für sich glauben Vergebung der Sünden . . . . . Die andern Artikel sind wohl schwer in dem, wenn man davon soll reden und sie begreifen; als, daß wir glauben sollen, daß das Brot in des Herrn Abendmahl sei Christi Leib, und der Kelch oder Wein sei Christi Blut, item, daß der heilige Geist gegeben werde in der heiligen Taufe, das ist schwer zu verstehen und zu begreifen. Aber in diesem Artikel: ich glaube Vergebung der Sünden, ist das das Schwerste, daß man nicht allein davon reden und solchen Artikel verstehen soll, sondern auch, daß sich das ein jeder für sich selbst gewiß soll annehmen." Hier ist es mit aller Klarheit ausgesprochen, daß das Evangelium von der Sündenvergebung einen Glauben fordert, der nichts anderes ist, als das Vertrauen auf eine von Person zu Person gehende Verheißung und Gnadenwahl. Dies ist es, was wir als ein mit der Reformation in die Geschichte neu Eintretendes den Lutherischen Glauben nennen, was aber Luther selbst als den Glauben empfand, der die Kirche von jeher getragen habe, denn er redet mehr als einmal davon, daß der wahre Glaube zwar bei den Bischöfen und Gelehrten, Papisten und Thomisten untergegangen, aber in den Herzen der Einfältigen erhalten geblieben sei, „und solltens eitel Kind in der Wiege sein". Ja, er behauptet weiter, daß in dem Artikel von der Sündenvergebung das rechte Verständnis des Dogmas ganz und gar enthalten und alle Ketzerei nur entstanden sei, wo man von ihm, als

dem Quellpunkt des Erlösungs- und Herzensglaubens, sich entfernt hatte: „denn in diesem hänget und stehet es alles und ziehet die andern (Artikel) alle mit sich und ist alles um diesen zu tun, daß wer in den andern irrt, hat gewiß auch diesen nicht recht, und ob er gleich die andern hält und diesen nicht hat, ist es doch alles vergeblich. Wieder hat dieser Artikel die Gnade, daß er nicht läßt in Ketzerei fallen." Dieser Glaube ist also nicht bloß ein Affekt, ein freudiges Jasagen des Willens zu Gottes gnädiger Führung, sondern er leitet auch auf bestimmte Erkenntnisse und Urteile hin, sofern einerseits die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo als seine gar nicht wegzudenkende Voraussetzung, die Herstellung des christlichen Lebens und des Reiches Gottes aber als seine unausbleiblichen Früchte erkannt und denkmäßig entwickelt werden müssen. Und so sind Aussagen dieser Art, sofern sie von jenem Glaubenserlebnis abhängig und veranlaßt sind, ihrer seelischen Entstehung nach allerdings religiöse Werturteile, die mit den Erkenntnisweisen der „natürlichen Theologie" auch nicht das geringste gemein haben dürfen, also niemals auf Gott und Christus an sich, sondern immer auf Gott und Christus für uns abzielen, nicht auf metaphysisch-wissenschaftliche, sondern ausschließlich auf religiös-sittliche Einsichten. Besteht aber ihre Eigenart gegenüber allem Wissen und Welterkennen eben darin, daß sie durch theoretische Denkleistungen weder bewiesen noch widerlegt werden, vielmehr nur in der eigenen inneren Erfahrung erprobt werden können, so stammt doch ihre lebenschaffende Kraft nicht aus der Seele des Menschen, sondern aus einer überpersönlichen, aller Erfahrung vorausgehenden geistigen Wirklichkeit: aus der göttlichen Offenbarung, die der Glaube von dem erleuchtenden Erlebnis des Evangeliums aus sich anzueignen, auszulegen, durchzudenken und in das sittliche Leben hinüberzuleiten berufen ist. Das ist der großartige Positivismus der Lutherischen Theologie, der allen Äußerungen dieses Mannes, auch denen, die an unser heutiges Denken unmögliche Zumutungen stellen, die in

unwiderstehlichem Strome alles mit sich fortreißende Kraft verleiht: die innere Freiheit, für die er stritt, war nichts anderes als das für Menschenhand unantastbare Recht des Glaubens an die objektiven geistigen Güter, in denen nach Gottes Willen das Heil für alle beschlossen liegt, und die in der heiligen Schrift ihre geschichtliche Offenbarung, im Dogma ihren bekenntnismäßigen Ausdruck sich geschaffen haben. Indessen dieser Positivismus Luthers mußte sofort seine zauberische persönliche Gewalt einbüßen, sobald er in das Eigentum geringerer Geister überging, die aus seelischem Unvermögen über den Glauben des natürlichen Menschen, also auch der „natürlichen Theologie" im Grunde nicht hinausgelangten und nun von diesem redeten, als handle es sich um den Lutherischen Glauben des innerlich Wiedergeborenen. Luther hatte mit seinem tiefsinnigen Positivismus die ganze humanistische Theologie auf die Seite gedrängt, die altprotestantischen Dogmatiker aber mußten schließlich wieder der natürlichen Theologie der Aufklärung weichen, nicht etwa weil die Menschen inzwischen „ungläubig" geworden waren, sondern weil sie auf den von Melanchthon gewiesenen Bahnen einen Glauben, der mit allen fortschreitenden Erkenntnissen der Geschichts- und Naturwissenschaften im Bunde stand, höher schätzen mußten, als einen, der gegen die „weltliche Vernunft" und ihren „Wissensdünkel" sich hochmütig absperrte, obwohl er im Grunde doch selbst „nur eine Wissenschaft oder Merkung", also dem heroischen Affektglauben eines Luther allenfalls noch in einigen Formeln, aber nicht mehr dem inneren Wesen nach ähnlich war. Und doch wäre es falsch, nur den Kleinglauben der Epigonen für ihre folgenreichen Mißverständnisse verantwortlich zu machen. Schließlich handelt es sich hier um einen durchgehenden Zwiespalt in Luthers theologischen Gedankenführungen selbst, sofern in ihnen, je nach dem ihn gerade beschäftigenden Denkzusammenhang, die Kirche bald als Gemeinde der Heilsgläubigen, bald als Gemeinschaft der reinen Lehre erscheint, einerseits geleitet und getragen vom heiligen Geist, ander-

seits in einer Vereinigung von Menschen sich darstellend, die sich zu bestimmten Glaubensartikeln bekennen und die „richtige Theologie“ führen, und ebenso das Wort Gottes bald als Offenbarung des göttlichen Erlösungswillens, bald als Bezeichnung des Gesamtinhaltes des inspirierten Kanons. Wir haben uns klar zu machen versucht, inwiefern es dem Reformator selbst psychologisch möglich war, beide Arten des Glaubens nebeneinander zu behaupten: weil er das alte Dogma im Lichte seines Heilsglaubens noch nahezu rückhaltlos zu bejahen vermochte, es als freies Bekennen, aber nicht als Lehrgesetz empfand. Sobald aber diese Möglichkeit nicht mehr voll bestand — und schon die Kritik der nächsten Generation setzte sie den schwersten Erschütterungen aus —, mußte der innere Widerspruch zwischen jenen beiden Gedankenreihen aufbrechen, wenn man ihn nicht dadurch zuzudecken vermochte, daß man dem reinen Autoritätsglauben oder der „fides implicita“ eine Gottgefälligkeit zusprach, die ihr im Sinne der Reformation freilich grundsätzlich abzusprechen war. Die letzte Erklärung aller Zwiespältigkeiten in Luthers Theologie liegt schließlich darin, daß, wie alles neue Wachstum zunächst in den alten Rinden sich vollzieht, so auch jeder neue Glaube zunächst in den Hüllen des alten sich entwickeln muß. Die Reformationsbewegung ist ja doch nicht dadurch entstanden, daß Luther das ganze Recht des religiös-kirchlichen Verbandes, dem er angehörte, als solches theoretisch in Frage stellte, sondern daß ihm innerhalb dieses Verbandes, über dessen Grenzen er nicht hinausblickte, an einer ganz bestimmten Stelle ein sein religiös-sittliches Empfinden tief verletzender Anstoß entstand, ein seelisches Leiden also, das ihn nötigte, seine ganze geistige Kraft für dessen Überwindung aufzubieten. Das Ergebnis dieser angestrengten Gemüts- und Denkarbeit war seine Heilslehre, in der eine neue Epoche der abendländischen Frömmigkeit sich ankündigte. Aber wie jede neue Epoche das Erbe der früheren mit sich trägt, so hat auch die Reformationszeit ihren Zusammenhang mit der katholischen Vergangenheit nicht zu ver-

leugnen vermocht: sie hat den lebendigen Heils- und Affektglauben, der doch selber Offenbarung ist, in die lehrgesetzliche Form des Dogmas eingezwängt und damit gleichsam wieder entmündigt, die Religion mit den doktrinären Hüllen einer scholastischen Theologie umkleidet und das überweltliche auf diese Weise zum Gebrauch der Weltmenschen hergerichtet, in dem Vertrauen, daß die Berufenen auch unter diesem „fremden Werk" des heiligen Evangeliums sein „eigenes Werk" erkennen und erfahren würden. Nach Luther ist die Theologie weder Metaphysik noch Psychologie, d. h. keine Denkübung der wissenschaftlich geschulten Vernunft an den Problemen vom Wesen Gottes und seinen Taten, sondern lediglich Veranschaulichung des Glaubenserlebnisses in seinen Voraussetzungen und seinen Folgen und bewußtgemachtes Bekenntnis zu alledem. Wie er aber selbst in seinen Spekulationen über den doppelten Willen Gottes oder über die „Ubiquität" des Leibes Christi in die Unarten der scholastischen Theologie zeitweilig zurückglitt, so hat er, teils genötigt durch die Kämpfe mit den Schwarmgeistern, teils unter der unabweisbaren Nachwirkung katholischer Stimmungen, auch das alte Dogma oft genug in einem Sinne verwendet, der, an seiner eigenen reformatorischen Einsicht gemessen, nur als unterevangelisch bezeichnet werden kann, nämlich als unfehlbare Lehrordnung und Richtschnur des Glaubens. So ist es schließlich auf Luthers eigene Unzulänglichkeit gegenüber seinem Genius zurückzuführen, daß wie in der evangelischen Kirche, so auch in der evangelischen Theologie katholische Gewohnheiten in beträchtlichem Umfange weitergeführt werden konnten, und daß selbst heute noch die grundlegende reformatorische Erkenntnis, wonach der Glaube Herr über Tradition, Schrift und Dogma ist, von der protestantischen Orthodoxie als ketzerisch abgelehnt werden kann, einer der stärksten Beweise für die schon von Luther festgestellte Tatsache, daß die mit dem Staate verbundene Kirche Welt ist und Welt bleibt und als solche immerfort „Gott ins Regiment greift", also vom Unglauben regiert wird, denn der Glaube als Unterwerfung

unter ein fertiges Lehrgesetz, also die fides implicita, ist im Sinne des Evangeliums allerdings Unglauben und Sünde wider den heiligen Geist.

Wenn Luther zwischen dem, was nach seiner Entdeckung evangelisches Christentum ist, und dem, was nur zu den geschichtlichen Voraussetzungen seines Christentums und der Möglichkeit seiner siegreichen Behauptung gehörte, die Grenzlinien nirgends mit unmißverständlicher Klarheit gezogen hat, so hing das, wie immer wieder zu betonen ist, mit seiner größten Stärke innig zusammen: daß er lediglich ein Reformator des christlichen Lebens, nicht aber der Wissenschaft sein wollte. Darum war ihm auch die theoretische Haltung des geborenen wissenschaftlichen Denkers fremd, der alle Tatsachen seines Forschungsgebietes grundsätzlich prüft, falsche Auffassungen berichtigt, Irrtümer widerlegt, alles dies um der intellektuellen Redlichkeit willen. Luther kämpfte immer nur gegen solche Lehren und Richtungen, die der Reinheit des Glaubens, wie er ihn verstand, gefährlich zu werden oder die Gewissen um ihren teuersten Trost zu betrügen drohten, dann freilich mit einer außerordentlichen Schärfe des Denkens, aber auch mit einem so entschiedenen Willen zur Vernichtung des Gegners, daß er dessen Beweggründe nur zu leicht in verzerrendem Lichte sah und auf die auch in dessen Beweisführungen enthaltenen Wahrheitserkenntnisse nicht unbefangen einzugehen vermochte. Darum war er auf der andern Seite auch so gutgläubig und schonend gegenüber allem in der Kirche Hergebrachten, wenn es nur seinem Heilsglauben nicht hinderlich oder gar feindlich war, und selbst die Frage, wieweit es dies in einer fernen Zukunft doch vielleicht noch werden könnte, hat den mit Gegenwartssorgen überreich belasteten Mann als selbständiges Denkproblem nie beschäftigt. So ist es gekommen, daß der Theologe Luther trotz seiner hohen Gaben doch dem Propheten Luther nirgends gewachsen geblieben ist. Dieser hat die wunderbar einfache Wahrheit entdeckt, daß alles, was nicht aus dem Glauben geboren ist, in der christlichen Religion

keinen Wert und keine Stelle haben darf, mag es auch jahrhundertelang gegolten haben; jener hat im Dienste dieser Wahrheit das katholische System zwar an einer entscheidenden Stelle siegreich durchbrochen, seine verwirrende Vielfältigkeit einleuchtend vereinfacht und sein Äußerliches verinnerlicht, aber er blieb von den Denkgewohnheiten der Scholastik gleichwohl noch zu stark beherrscht, um die christliche Religion als ein von seiner befreienden Erkenntnis einheitlich durchleuchtetes Ganzes darstellen zu können, vielmehr hat er, befangen in der nominalistischen Vorliebe für die Aufopferung der Vernunft, nicht weniges teils stehen lassen, teils selbst neu eingefügt, was mit der von ihm gelebten und gelehrten christlichen Freiheit sich innerlich nicht vertrug, sondern einfach geistige Unterwerfung forderte. Insbesondere hat er nicht nur das trinitarische und christologische Dogma trotz bedeutsamen Vorbehalten zu neuer Geltung gebracht und auf solche Weise den schlichten Positivismus seiner Religion der Gotteskindschaft mit den metaphysischen Spekulationen des Griechentums verquickt, sondern er hat auch die Erbsünden- und Satisfaktionslehre ebenso wie die Lehre von der Prädestination und vom doppelten Willen Gottes zwar mit der vom evangelischen Glauben geforderten Selbstbeurteilung des Sünders in innere Beziehung gesetzt, aber doch auch mit ihnen der protestantischen Kirche eine drückende Last auferlegt, denn sie beschwerte die erlebte Religion des freien Christenmenschen mit mythologischen, metaphysischen und geschichtlichen Konstruktionen, die nur in der Form des Wissens angeeignet werden und dem Entstehen eigener religiöser Erlebnisse eben darum im Wege stehen können.

So ist es schließlich Luthers Schuld, nicht bloß die der Epigonen, daß seine Kirche in manchem Betracht ein schwächeres Seitenstück zur katholischen geworden ist, und daß sich die bis heute noch nicht ganz überwundene Meinung festsetzen konnte, in diesen kümmerlichen landeskirchlichen Bildungen mit ihrem Theologenchristentum stelle sich die geschichtliche Erfüllung der Reformationsbewegung dar. Die kirchlich-theologische Nieder-

setzung der Reformation im Altprotestantismus darf aber so wenig als deren „klassische" Ausgestaltung in Anspruch genommen werden, daß sie vielmehr als deren erste und eben darum höchst unzulängliche Übersetzung in eine Welt- oder Gesellschaftsform angesehen werden muß, bei deren Ausbau nicht die genialen Grundmotive Luthers, sondern nur ihre dem Durchschnitt der Menschennatur angepaßten handwerksmäßig vergröberten und verwässerten Umbildungen Verwendung finden konnten, eine Arbeit, welche dadurch nicht unbeträchtlich erleichtert wurde, daß Luther selbst schon Anleitungen dazu gegeben hatte in einer Kirchen- und Dogmenpolitik, die nicht, wie seine höchsten Erkenntnisse, vom Stande des Gläubigen, sondern des ungläubigen, rohen, unbelehrten und unbekehrten „Christenhaufens" ihren Ausgang nahm und in diesem fortgesetzten Paktieren mit einer des Evangeliums im Grunde unwürdigen Welt alle diejenigen Aufgaben ungelöst liegen ließ oder kaum bemerkte, die nicht mit den dürftigen Mitteln der Kirchenpolitik, sondern nur aus der Freiheit des Gewissens und dem um weltliche Dinge unbesorgten Streben nach reiner Wahrheitserkenntnis angegriffen werden wollten. Daß Luther einer der gewaltigsten Helden der Tat gewesen ist und nicht bloß ein Meister des theologischen Denkens, das ist seine weltgeschichtliche Größe gewesen und wird immer der tiefste Grund seiner unvergleichlichen Volkstümlichkeit bleiben. Daß der theologische Denker in ihm unter dem Manne der Tat, der Prophet unter dem Kirchenpolitiker Not gelitten hat, kann man ruhig feststellen, ohne seine Größe zu schmälern. Denn noch keinem Helden der Geschichte ist es vergönnt gewesen, alles mit einem Male zu vollbringen, was seine Zeit und Nachwelt zugleich von ihm zu fordern ein Recht zu haben meinen, geschweige denn einem Luther, dessen Wesen ganz auf Handeln und Herrschen, also auf Bezwingung seiner Gegenwart gestellt war. Eben hieraus erwächst der Nachwelt die Pflicht, die Ewigkeitswerte, die die Reformation offenbar gemacht hat, aus ihren zeitlichen Verschlingungen wieder zu befreien, sie in ihrer ganzen Hoheit, Einfalt, Strenge und

Weltüberlegenheit auf sich wirken zu lassen und ihnen diejenigen Ausdrucksformen zu schaffen, welche die Geister von heute nötig haben, um ihres Besitzes von neuem gewiß zu werden und sich daraus eine Deutung des Lebensrätsels zu gewinnen, deren erhebende Kraft bisher noch nirgends überboten sein dürfte.

Scheinbar freilich ist die Fragestellung, von der Luther damals auszugehen hatte, wie nämlich der Sünder gerecht werde vor seinem Gott, uns schon längst fremd geworden. Denn alle religiösen Unsicherheiten und Zweifel des neuzeitlichen Menschen hängen an einer ganz anderen Frage, an der der sogenannten Theodizee: wie ist das ungeheure Leid und die ungeheure Ungerechtigkeit dieser Welt in Einklang zu bringen mit dem Dasein eines angeblich allgerechten, allweisen und allgütigen Gottes? Daß Gott ist und die Welt regiert, war für Luther noch kein Problem, wohl aber, wie der Sünder vor dem gerechten und heiligen Gott bestehen kann, während der Mensch der Gegenwart umgekehrt das Bedürfnis fühlt, Gott und das, was seine Weltordnung heißt, vor dem Urteil der Vernunft zu rechtfertigen, bevor er überhaupt den Mut findet, an sein Dasein ehrlich zu glauben. Schon an dieser Erwägung wird klar, um wieviel schwerer die Forderung des Glaubens für den Menschen von heute geworden ist. Dazu kommt aber eine weitere Schwierigkeit. Für die Mehrzahl unserer Zeitgenossen hat nicht nur der Zusammenhang mit der Kirche der Väter seine Selbstverständlichkeit längst verloren, sondern sie sind auch sonst in ihrem geistigen Dasein in so hohem Grade überlieferungslos und von mehr oder minder zufälligen Bildungsmöglichkeiten abhängig geworden, daß sie, wollen sie überhaupt an der Lösung jener Zweifel ernsthaft arbeiten, dies im wesentlichen aus eigenen Mitteln tun müssen. Aber auf diesem Wege kommt man leider nicht weit, und nirgends rächt sich Überlieferungslosigkeit schwerer als im Bereiche der religiösen und sittlichen Bildung, wo der ratlose Dilettantismus, der heute mehr denn je das Feld beherrscht

und von jedem neu auftauchenden „Propheten“ das lang ersehnte erlösende Wort erwarten möchte, gegen die Mühsal des Suchens, Irren, Straucheln und beständiges Enttäuschtwerden ganz anders geschützt sein könnte, wenn er den Denk- und Gemütszusammenhang mit dem geistigen Erbe der Vergangenheit nicht in bedauerlichem Maße eingebüßt hätte und mit ihm zugleich jene Kunst, Sicherheit, Freudigkeit und Überlegenheit der Lebensführung, die eben nur aus dem selbsterarbeiteten Besitz der tiefsten und bedeutendsten Erfahrungen der früheren Geschlechter hervorgehen kann. Dem falsch verstandenen Entwickelungsgedanken, der, immer geradeaus gerichtet, lediglich an die Bewältigung der Gegenwart und der nächsten Zukunft denkt, gilt es, die schlichte Wahrheit Goethes entgegenzuhalten: „alles Gescheite ist schon einmal gedacht worden; man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken.“ Ohne ein innerliches Hineinwachsen in die Gedankenwelt unserer großen Ahnen, deren Lebenskämpfe, Erkenntnisse und Taten, wenn sie nur erst geistige Ereignisse in uns selbst geworden sind, uns eine Menge von Umwegen und Fehlschlägen ersparen und mit überpersönlichen Werten und Kräften zu Hilfe kommen können, werden wir auch der Gegenwart und der nächsten Zukunft niemals im höchsten Sinne mächtig werden noch vollends den großen Lebens- und Weltanschauungsfragen, die uns umgeben, eine unsere eigene Weiterentwickelung wahrhaft befruchtende Lösung abgewinnen.

Wenn wir so, von den Kämpfen und Irrungen der Gegenwart herkommend, uns darüber klar werden wollen, was wir von dem Theologen Luther — denn nur von diesem ist vorerst die Rede — hierfür lernen können, so machen wir zunächst die gerade für den heutigen Menschen besonders merkwürdige Entdeckung, daß dieser Mann eigentlich in jedem Augenblick sein Leben als Ganzes vor sich gehabt hat. Nicht also diese Tat, diese Aufgabe, dies Ereignis, die ihn jeweilig beschäftigten, sondern das Leben als solches, als ein in allen seinen einzelnen Betätigungen nicht aufgehendes, vielmehr sich

deutlich von ihnen abhebendes persönliches Sein und Geschehen stand im Vordergrunde seines Bewußtseins, weil ihn niemals die Frage verließ, was denn der Sinn dieses Lebens eigentlich sei, und was Gott von ihm halte. Luthers Stellung zum Leben hatte also ihre Genialität einfach darin, daß sie, instinktiv ihrem inneren Muß folgend, den höchsten denkmöglichen Standpunkt sich gewählt hatte: sie beurteilte es schlechthin aus den Gedanken Gottes heraus. Der ungeheuren Kühnheit, die in einem derartigen fortgesetzten Entschlusse liegt, kann dadurch kein Abbruch geschehen, daß man sagt: Luther habe es freilich leichter gehabt als wir, die Gedanken Gottes zu kennen, weil sie für ihn einfach aus der Bibel zu entnehmen waren. Die Hinfälligkeit dieses Einwandes ergibt sich aus unserer früheren Darlegung, daß nicht etwa Luthers innere Erlebnisse aus der Bibel abzuleiten sind, sondern umgekehrt die Eigenart seines Bibelverständnisses durch die Eigenart seiner seelischen Bedürfnisse und Fragestellungen bedingt war. Der ganze Sinn des Lebens hing ihm davon ab, daß er in jedem Augenblick wissen mußte, wie er mit seinem Gotte stand, und wie jedes einzelne Geschehen oder Sichentscheiden, das an ihn herantrat, zu deuten sei: ob als Schickung der göttlichen Gnade oder des göttlichen Zornes, ob als Verbot, Warnung, Strafe, Versuchung, Prüfung oder als Zustimmung, Ansporn, Stärkung, Linderung und gesteigerte sittliche Kraftentfaltung. Und die Beharrlichkeit, mit der er solchen Fragen nachsann, gründete sich darauf, daß der tragende Mittelpunkt seines Lebensgefühls nicht das Glücksverlangen oder gar die Nützlichkeit und das Herkommen war, sondern die tiefe Ursprünglichkeit und Allgegenwart der sittlichen Forderung, für die mit jeder Unruhe des Gewissens sich eine Anklage zu erheben schien, nicht etwa gegen Gott und seine Führung — wie es bei den eudämonistisch veranlagten Seelen die Regel ist —, sondern gegen die eigene Verschuldung, gegen die Schwäche des Willens, die dem Anspruch der Seele auf ihr eingeborenes Hoheitsrecht fort und fort im Wege steht, sie um ihre Reinheit betrügt und

es ihr unmöglich macht, zum „Ebenbilde Gottes" zu werden. Luther beugte sich dem Dogma der Erbsünde nicht bloß darum, weil es in der Bibel bezeugt war, sondern weil er in diesem tiefsinnigen Mythus eine Wahrheit offenbart fand, die ihm die eigene innere Erfahrung unwidersprechlich bestätigte: der Mensch ist im Kerne seines Wesens nicht gut, sondern schlecht; auch das Gute, was er leistet, ist, wenn man seinen innersten Antrieben nachspürt, nur scheinbar gut, denn hinter all den hohen Worten und Taten, mit denen er sich und die andern zeitweilig täuschen mag, steht als heimlich mitwirkende Kraft immer die Selbstsucht, der Drang nach Durchsetzung des eigenen Willens und das Machtgefühl des Ichs, das die Welt nach seinen Zwecken lenken möchte. Und doch ist dies nicht die Natur des Menschen, wie sie aus Gottes Schöpferhand ursprünglich hervorging, sondern die Folge einer Verkehrung des Willens durch die Sünde, d. h. den Abfall von Gott und von der gottgeschaffenen Natur. Daß es so sich verhält, lehrt nicht bloß die biblische Erzählung, sondern die gewissenhafte Selbstbeurteilung des Menschen, der zwei widerstreitende Gesetze in sich vorfindet: ein geistiges, Gott zugekehrtes und ein fleischliches des nur sich selbst wollenden Willens; aus ihrem Gegeneinanderwirken entsteht das Gefühl der Schuld, das also nicht nur jeder einzelnen Tatsünde sich anheftet, sondern als dauernder Zustand empfunden wird, über den kein Sterblicher aus eigener Kraft sich zu erheben vermag. Erst wenn alle Anschläge des Menschen zunichte werden, wenn sein Wille zerbricht an den Widerständen des Schicksals, dann geht es ihm erschütternd auf, daß eine höhere Macht den Gang der Welt bestimmt, deren Wege nicht unsere Wege sind, und die wir dann am wenigsten begreifen, wenn ihre Entscheidungen mit dem, was wir uns unter einer „sittlichen Weltordnung" so gern vorstellen, in Widerspruch treten. Und doch ist es dieser Macht eigen, daß sie zu anderen Zeiten uns in Fügungen hineinstellt, die uns wiederum unbegreiflich sind durch ihre unverdiente Herrlichkeit und beseligende Kraft. Und aus

solchen Erfahrungen arbeitet sich schließlich die doppelte Gewißheit empor, daß in uns selber und erst recht außer und über uns etwas lebt, was größer ist als die ganze „sittliche Weltordnung", und für das wir keinen anderen Namen haben als: die alles überwindende, ewig sich selbst gleichbleibende Liebe, Gnade und Güte; und daß eben darum alle einzelnen Sünden von einem einzigen „unbegreiflichen Infinitum" abzuleiten sind, von der Ichsucht, die die Menschen und Dinge ihrem Willen untertan machen möchte, alle Seligkeiten dieses Lebens aber nur flüchtige Lichtbrechungen jener ewigen Gnadensonne sind, deren Segensfülle uns erst dann ganz überfluten wird, wenn wir von uns selber und dem Zwiespalt, der uns beständig zerreißt, endlich erlöst, in unserer göttlichen Natur wiederhergestellt sein werden, was, solange wir auf Erden wandeln, nur in der Vorahnung möglich ist im Sinne jenes tiefen Gebetes: „Der Du von dem Himmel bist, alles Leid und Schmerzen stillest, Den, der doppelt elend ist, doppelt mit Erquickung füllest, Ach, ich bin des Treibens müde! Was soll all der Schmerz und Lust? Süßer Friede, Komm, ach komm in meine Brust!"

Dies ist der tiefste und unveraltbare Sinn der Lutherischen Rechtfertigungslehre. Der Mensch kann nicht zur Ruhe kommen, bis er das geworden ist, wozu er sich bestimmt weiß: frei von allen irdischen Abhängigkeiten, gottförmig, aufgenommen in die selige Gemeinschaft der ewigen Liebe, in der das letzte Ziel dieser dunkeln Welt sich überschwenglich erschließt. Aber der Weg zu diesem Ziele ist die Vernichtung des erdgeborenen, nur sich selbst wollenden Willens. Darum ist Gott der unerbittlich fordernde Richter, der das Gesetz des guten und reinen Lebens uns ins Herz geschrieben hat und als harter Zuchtmeister vorhält, um unsere Selbstzufriedenheit und Eigensucht damit zu zerbrechen, er ist zugleich aber der Erlöser und Heilspender, der nicht zerbricht, ohne aufzurichten und jenes neue, höhere Leben in uns zu pflanzen, um uns an seiner göttlichen Natur teilnehmen zu lassen. Es ist nicht nur

durchaus möglich, diese reformatorischen Grundgedanken von Gott, vom Menschen und vom Sinne des Lebens zu entwickeln, ohne auf die Bibel, ein Dogma oder eine sichtbare kirchliche Anstalt Bezug zu nehmen, sondern in dem kirchenfreien deutschen Idealismus ist dies späterhin auch tatsächlich so geschehen, wie denn überhaupt dieser Idealismus geschichtlich verstanden werden kann als die großartige Erhebung eines mit allen Mächten der neuen Bildung verbündeten Laienchristentums gegen das enge und einseitige Theologenchristentum der voraufgehenden Jahrhunderte, die nicht zuletzt an der Rechtfertigungslehre Luthers, wie Schiller einmal scharfblickend angedeutet hat, einen ihrer wertvollsten Ausgangspunkte besaß. Anderseits ist es natürlich unbestreitbar, daß in dieser Lehre ein Lebensideal zum ersten Male seinen Ausdruck suchte, welches ohne die mehr als tausendjährige Erziehung der deutschen Innenwelt durch das Christentum sich nicht hätte bilden können. Und damit war für Luther wiederum ohne weiteres die innere Notwendigkeit gegeben, sein religiöses Lebensideal aus der Bibel zu beglaubigen und die in ihm enthaltenen seelischen Tatbestände nach den Richtlinien der paulinisch-johanneischen Theologie mit den dort bezeugten geschichtlichen (Schöpfung, Sündenfall, stellvertretendes Strafleiden Christi, Himmelfahrt, Ausgießung des heiligen Geistes) zu verknüpfen, so daß sie an diesen ihren objektiven Halt besitzen und nunmehr zum Gegenstande einer christlichen Erziehung und Lehre gemacht werden konnten, die es ermöglichte, ohne allzu tief in die dem einfachen Menschen kaum zugänglichen Kampfplätze der inneren Erfahrung hinabzusteigen, jene religiösen Grundwahrheiten in der Form bestimmter Gebote, Verheißungen, Drohungen und Forderungen Gottes an die sündige Menschheit den Köpfen und Herzen einzuprägen. Da es Luther aber nicht gelungen ist, diese objektiv-dogmatischen Bestandteile seines Christentums mit seinem schöpferischen religiösen Lebensgefühl einheitlich zu durchdringen und zu beseelen, da er vielmehr, namentlich in der Satisfaktionslehre, unverarbeitete Reste

einer älteren, unterevangelischen Gottes- und Weltanschauung stehen ließ, die mit der Zeit als Fremdkörper empfunden werden mußten, so konnte es auch nicht ausbleiben, daß der Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre mit ihren dogmatischen Voraussetzungen schließlich ein äußerst lockerer wurde oder zum mindesten neue Deutungen nötig machte, die das Mythologische am Dogma in ein Psychologisches, das Juristische in ein Sittliches, das Rituelle in ein Religiöses umsetzten. Und diese Möglichkeit war gegeben, seitdem die Bibel ihre Geltung als die einzige Quelle der religiösen Wahrheiten eingebüßt hatte, so daß jene Lehre von Gott, vom Menschen und vom Sinn des Lebens der für Luther noch unentbehrlichen Beglaubigung durch ein heiliges Buch nicht mehr bedurfte, weil das Buch der Geschichte und das Buch der Natur sie nicht minder vernehmlich predigten, und weil das Laienchristentum des Idealismus diese beiden Erkenntnisquellen höher zu werten gelernt hatte als die von der Kirche bis zum Überdruß ausgebeutete, oft genug auch mißbrauchte Bibel.

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Lutherischen Rechtfertigungslehre liegt also schließlich darin begründet, daß sie das Wesen Gottes und der menschlichen Seele in dem Aufeinanderstoßen zweier Willensmächte erfassen lehrt, wobei auf der einen Seite das Schuldbewußtsein und die strenge Vorstellung einer unverletzlichen sittlichen Weltordnung, auf der anderen die beseligende Erfahrung eines absoluten Liebeswillens und einer auch über die sittliche Weltordnung erhabenen Gnadenordnung als die lebenbestimmenden Richtkräfte empfunden werden und religiöses und sittliches Handeln, unlöslich aufeinander bezogen, in nicht zu überbietender Entschiedenheit zu dem höchsten Anliegen der inneren Person geworden sind, denn ihr gemeinsames Ziel ist nichts geringeres, als die Versöhnung des göttlichen Willens mit dem menschlichen. Dies bedeutet aber eine Aufgabe, von der es von vornherein feststeht, daß sie auf Erden niemals zu Ende kommen kann, und von der wir dennoch nicht lassen können, weil gerade das Erleben

der Liebes- und Gnadenerweisungen „von oben" uns die Unreinheit der eigenen Willensrichtung immer schmerzlicher zum Bewußtsein bringt und so wieder zur Anklage und zum Sporn wird, einem rein aus Gott fließenden, von seinem heiligen Willen durchwirkten Leben in Demut entgegenzuwachsen. Indem Luther zeigte, daß die unsichtbaren Wirklichkeiten, die sich nur dem Glauben erschließen, im geschichtlichen Leben der Menschheit erfaßt werden müssen, nicht in naturphilosophischen Betrachtungen oder begrifflichen Spekulationen, und indem er die religiöse Erfahrung zur Seele des sittlichen Handelns machte, hat er den ethischen Gehalt des Christentums mit einer so kraftvollen Einseitigkeit emporgehoben, daß seine Reformation als die folgerichtige Weiterbildung derjenigen Richtung des abendländischen Christentums bezeichnet werden muß, die dem deutschen Geiste vor anderen gemäß war. Auch das tiefste Verlangen der deutschen Mystik wurde von ihr aufgenommen: die Sehnsucht nach dem Einswerden der Seele mit dem Leben des ewigen Gottes, nicht aber im Sinne eines lyrischen Ausruhens in der gelassenen Seligkeit einer die Welt des Raumes und der Zeit hinter sich lassenden „Entwerdung" und „Entselbstung", sondern in dem dramatischen Sinne eines fortgesetzten Kampfes mit der Welt in uns und außer uns um das Recht des ewigen Lebens, durch den das irdische Leben mit seinen vielfältigen Verzweigungen zur Würde eines Gottesdienstes erhoben und der Gläubige zum streitbaren „Ritter Christi" geweiht wird. Darum hat Luther mit gutem Grunde die Rechtfertigungslehre „sein Dogma" genannt. Sie war sein Bollwerk gegen die römische Religion der Werkheiligkeit, gegen die griechische Religion der Humanisten, die das Göttliche mit den Mitteln der Vernunft begreiflich machen, und gegen die der Schwarmgeister, die die christliche Freiheit unter den Götzendienst des Gesetzes beugen wollten; alle drei haben dies gemein: daß sie die Versöhnung mit Gott in menschlichen Leistungen suchen, die den Anspruch erheben, seinen Willen zu beeinflussen oder umzustimmen, während die höhere Religions-

stufe, die in der Rechtfertigungslehre erreicht ist, den Wahn, als könne der Mensch den Willen Gottes beeinflussen, ein für allemal überwunden hat, dagegen die Freiheit und die Seligkeit des Menschen in jener weltüberlegenen Gesinnung verbürgt findet, mit der er sich in Gottes Schaffen und Handeln als gehorsam dienendes Glied einstellt und so das geschichtliche Leben der Menschheit seinem heiligen Ziele entgegenführen hilft: der Überwindung der Ichsucht und der in ihr wurzelnden Sünde und Gottesblindheit durch die Wiederherstellung unserer ursprünglichen, göttlichen Natur. Jeder Schritt vorwärts auf diesem Wege ist nicht Verdienst, sondern Gnade. Ein guter, d. h. ein von Gott ergriffener Mensch bleibt sich zwar „in seinem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewußt", aber auch der gütigen Führung oder der „Liebe von oben", die „an ihm teilgenommen": das Höchste und Edelste, was uns in diesem Leben gelingt, bleibt immer ein Geschenk, für das wir zu danken haben, nicht eine Leistung unserer schwachen Kraft. So verstanden ist aber die Religion nicht mehr eine Insel des Friedens neben der Welt der Unruhe und der Arbeit, nicht mehr ein Sichloskaufen von den Folgen der Sünde, deren weltbeherrschende Gewalt man doch nicht ändern kann, sondern sie hat ihren eigentlichen Ort und ihre eigentliche Bestimmung innerhalb dieses Welthandelns selbst, in dem ungeteilten Innenleben der Person, in der Wiedergeburt des Willens aus dem Glauben.

Dies führt uns hinüber zu der Darstellung der Lutherischen Ethik.

II. Luther als Ethiker und Sozialist.

> Und ob sie schon zuweilen Lutherum lesen, so forschen sie doch nicht nach seinem Herzen oder nach dem Stück, um welches willen Lutherus Lutherus ist und er uns von Gott gegeben ist.
>
> Stephan Prätorius.

> Denke, daß du nichts durch dich selbst seiest und alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken. Aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du alles allein tun müssest.
>
> J. G. Fichte.

Während man in der neueren Zeit die lange vernachlässigten und mit der Abkehr von metaphysischer Spekulation scheinbar ihres tragenden Grundes beraubten Fragen religiöser Weltanschauung auf den Boden der Ethik überpflanzt und von der Erforschung der Werte und Ziele des menschlichen Lebens her in eine eigenartig neue und erfolgreiche Pflege genommen hat, ist umgekehrt im Mittelalter und länger die Ethik wesentlich als ein Seitentrieb der religiösen Ideenbildung oder als Lehre von den Anwendungen religiöser Denk- und Gefühlsformen auf die Dinge und Ordnungen dieser Welt verstanden worden. Darum hat die römisch-katholische Kirche eine christliche Ethik, die diesen Namen verdient, auch niemals ernstlich entwickelt, sie begnügte sich vielmehr mit der Anerkennung der natürlichen Ordnungen und Gliederungen des Lebens als der schöpfungsmäßig gegebenen, deren Bedürfnisse und Ansprüche teils durch Darreichung der sakramentalen Gnadenkräfte oder erzieherische Einwirkungen des Beichtstuhls mit den Pflichten

christlicher Frömmigkeit von Fall zu Fall ausgeglichen, teils durch überschwengliche Leistungen mönchischer Askese heroisch überboten wurden. Die natürliche Ethik, deren Grundbegriffe man der antiken Philosophie entnahm, und die übernatürliche, die mit den wunderbaren Gnadenwirkungen einer höhern Welt rechnete, fanden ihre Einheit lediglich in dem überpersönlichen Begriff einer alles umspannenden Kirche, die ihrem Wesen nach zugleich Welt und Überwelt war, auf Erden stand und in den Himmel ragte und einen Stufenbau darstellte, in dem göttliche Kräfte von oben her allerdings bis zu den tiefsten Punkten geleitet werden konnten, doch in immer schwächeren Graden, je schwerer die widerstrebende irdische Masse wurde. Indem Luther, wie früher dargelegt wurde, dem doppelten Christenstande ein Ende machte, den Stufenbau des Katholizismus gleichsam in eine einzige Fläche zusammenzog, jeden evangelischen Christen unmittelbar vor Gottes Angesicht stellte und ihm den Zugang zu den himmlischen Gnadengütern wies, hat er auch für die christliche Ethik erst eigentlich den Grund mit einem alle Geister gleichmäßig und unbedingt bindenden „Du sollst" gelegt, also einfach dadurch, daß er für das Wesen der Religion eine neue Bestimmung fand, auch allen andern Lebensgebieten neue Zwecke gesetzt und neue Bedeutung verliehen. Auch hier war nicht die Änderung der Zustände, sondern der Personen sein nächstes Ziel, das Umwandlungen in den Ordnungen des Lebens ganz von selber nach sich ziehen mußte. Auch hier gingen alle Umwertungen aus von dem Erlebnis des Glaubens als der Einheit unsers Willens mit Gottes Willen und der darin gegründeten christlichen Freiheit, die in der von Gott gegebenen Welt und durch sie „Gottes Werk wirkt", alle selbsterwählten Werke mit ihrem scheinbaren Glanze aber versinken läßt, um in seinem Amt zu bleiben und nicht in diesem oder jenem besonderen Tun, sondern in der Gesinnung, mit der alles getan wird, die wahre Frömmigkeit zu bewähren, also nicht sowohl Liebe und Tugend zu üben, als dies beides, soweit die uns gesetzten Grenzen es gestatten, zu sein.

Wie er in dem nahezu unscheinbarsten Stücke mittelalterlichen Christentums, dem Glauben an den väterlichen, durch Christus offenbar gewordenen Gott, den Quellpunkt aller lebendigen Religion finden lehrte, so ward ihm die verachtetste Seite des Lebens zu der wahrhaft gottgefälligen: das schlichte Leben in Beruf, Stand, Amt und Geschäft, das durch den Glauben zum Gottesdienst und zur Schule evangelischer Charakterbildung erhöht wurde. Denn wenn das sittliche Leben mit dem Glauben ohne weiteres gegeben wird und aus ihm frei hervorquillt, so bedarf es eben für den Gläubigen keiner besonderen sittlichen Gesetze mehr, sondern nur bestimmter Wirkungsformen, die er mit dem Liebesgeiste des Evangeliums erfüllt und durchströmt, und diese sind in den bestehenden Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens gewiesen. Luther ist demnach der erste neuzeitliche Verkünder einer autonomen, d. h. ihr Gesetz aus der letzten Tiefe des Ichs selber hervorbringenden Sittlichkeit, deren Ablehnung aller satzungsmäßigen Bindungen des sittlichen Willens jedoch nicht in einer humanistischen Hochschätzung der selbsterworbenen Persönlichkeitswerte begründet ist, sondern in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, die im Glauben gewonnen und in der Hingabe an Gott göttliche Natur, also die Natur des Ewigguten, anzunehmen gewürdigt wird. Christus hat zwischen Gott und uns eine Gemeinschaft der geistlichen Güter gestiftet, die dem Gläubigen als Geschenk zufällt: „Christus gibt uns alles, was er hat, und so ist seine Reinigkeit auch meine, ich bin fromm und gerecht", ja noch mehr: er gibt uns „all seine göttlichen Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt" und macht uns zu Herren über Gesetz, Sünde, Tod und alle Bedrängnisse dieser irdischen Welt.

Scheint hiernach das Sittliche mit dem Religiösen innerlich auf das engste zusammengeknüpft, das weltgestaltende Handeln durch das Bewußtsein der christlichen Freiheit unmittelbar gefordert und hervorgerufen, so gewahrt man zunächst nicht ohne Erstaunen, daß Luther sich oftmals in Äußerungen bewegt, die

dies grundlegende Verhältnis von Religion und Sittlichkeit wieder aufzuheben scheinen. Das geschieht überall dort, wo der Glaube als ein überweltliches Leben beschrieben wird, das die echten Jünger Christi satt und selig macht, ihnen ein befriedetes Herz, ein getröstetes Gewissen und überschwengliche innere Reichtümer schenkt, so daß sie nichts weiter fordern noch bedürfen und es wohl Zeit wäre, daß sie alsbald stürben. So weckt der Glaube Ewigkeitsstimmungen, die den Blick über die irdische Welt verlangend hinausrichten und den echten Christen auch über alle sittlichen Forderungen des Erdenlebens hoch emporheben, jenseits von Gut und Böse und allen Strebungen, welche an den Kampf dieser beiden Größen im menschlichen Dasein sich anheften mögen. Sind doch alle Gesetze nur um der Gottlosen willen gegeben; für den Frommen sind sie zwar ein Spiegel der Sünde, der ihn vor falscher Sicherheit behütet, aber ihr hartes „Du sollst" hat für den Gläubigen seine Schrecken verloren, und alle Gebote der zweiten Tafel, „wie man die Eltern ehren soll, nicht töten noch stehlen, solches ist für die Welt wohl etwas, aber für Gott gilt es gar nichts". Alle sittlichen Forderungen sind hiernach bedingt durch den Notstand, in dem die Menschen in dieser Welt des Fleisches miteinander leben; im Himmel hat ihre verpflichtende Kraft aufgehört. Und wem im Glauben schon der Himmel sich aufgetan hat, der ist ihnen nicht mehr untertan, er lebt vielmehr in einer höheren Welt, als in der des Sollens, denn die göttliche Natur ist die unendliche Überbietung aller kümmerlichen Gesetzeserfüllungen, also: „wer will der Sünde ohne sein, gut Gewissen, rein Herz haben, muß an kein Gesetz auf Erden gebunden sein."

Wie erklären sich solche Gedankengänge, die Religion und Sittlichkeit doch wieder auf das schärfste zu trennen scheinen? Zunächst daraus, daß Luther den durchaus neuen Bund von Religion und Sittlichkeit, den er zu stiften berufen war, schützen und abgrenzen mußte gegen die katholische Verdienstlehre und die in ihr enthaltene verhängnisvolle Vermengung beider Größen. Denn für die katholische Volksfrömmigkeit bestand ja die

Religion einfach in dem Tun „guter Werke", oder mindestens waren doch die Grenzen zwischen religiösem und sittlichem Verhalten so fließend geworden, daß keins von beiden zu seinem eigensten Rechte kam, insofern einerseits die Werke zu einer Veräußerlichung der Religion verleiteten, ja ihr unter Umständen tödlich wurden und anderseits das sittliche Gewissen durch Leistungen kirchlicher Devotion zu rasch beruhigt oder gänzlich abgestumpft werden konnte. Solchen verderblichen Irrtümern, die den Anspruch begünstigten, die Gnade Gottes und das Verdienst Christi durch menschliche Leistungen ergänzen zu wollen, also eine Verfälschung des Evangeliums bedeuteten, hielt Luther seine strenge Scheidung entgegen: „ein ander Ding ist, ein frommer Mann sein, große und viel Werke tun, ein schön, ehrbar, tugendlich Leben führen und üben, und ein ander Ding, ein Christ sein." „Fromme (d. h. den Schein sittlicher Tüchtigkeit erregende) Leute machen, gehört dem Evangelium nicht zu, sondern es machet nur Christen." Nicht im Rechtsverhältnis, sondern im Gnadenverhältnis stehen die Gläubigen zu ihrem Gott, dies aber ist von unserm Tun, Laufen und Rennen gänzlich unabhängig, „Gottes Werk und Geschenk" und entsteht dadurch, daß wir das, was uns Gott durch Christus darbietet, uns seelisch zu eigen machen: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. „Darum sind die zwei, Glauben und Werke, so voneinander zu sondern, wie Himmel und Erde, Tag und Nacht." „Das Evangelium heißt uns nicht tun, sondern heißt uns nehmen und uns lassen geben, daß wir etwas leiden; das ist, daß Gott verheißt und läßt dir sagen: dies und das schenke ich dir, du kannst oder hast nichts dazu getan, sondern es ist meines Werkes." Solange der Mensch nur an sich und seine vermeintlich gottgefälligen Werke denkt, bleibt er ja auch immer unsicher, ob er wirklich genug getan, um Gottes Gnade zu verdienen. Denkt er aber zuerst an Gott und an das, was seine unendliche Güte uns armen Sündern durch Christus Köstliches verheißen hat, dann fühlt er auch den ganzen Unwert der eigenen Leistung, verzichtet auf den lächer-

lichen Wahn, daß er Gott irgendetwas geben oder durch eigene Kraft ein guter und heiliger Mensch werden könne, und flüchtet sich demütig in das „Reich der Gnaden, da ihn Christus unter seine Flügel nimmt". Und auch Christus ist ja kein Gesetzgeber, nicht Vorbild unseres sittlichen Lebens: die Nachfolge Christi führt uns nicht vorwärts, sondern nur immer tiefer in die Erkenntnis unserer sündigen Natur hinein. Christus ist unendlich mehr, als Lehrer und Vorbild, er ist der Heiland, der Mittler, der Tröster und Erlöser. Luther folgt in dieser ausschließlich religiösen Wertung Christi den Bahnen des Paulus und nennt die sittliche Hoheit des synoptischen Christusbildes gelegentlich sogar „das Geringste im Evangelium", non proprium Christi officium, sed accidentale. Die Summe von alledem aber ist, daß, wie Paulus sagt, alles was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist. Das höchste Ziel des Christen ist also nicht die sittliche Besserung durch eigene Anstrengung, sondern die innere Wiedergeburt aus dem Glauben, das Werden des neuen Menschen. Indem Luther dies Erlebnis der inneren Umwandlung durch die „Liebe von oben" in den Kernpunkt des Christentums rückte, hat er die Religion freigemacht von jener Verflechtung mit dem sittlichen, schließlich zur Selbstgerechtigkeit verflachenden Streben, worin sie der römische Werkdienst gefesselt hielt. Er hat die Religion herausgeführt aus der „babylonischen Gefangenschaft" der Moral, die ihr Eigenleben verkümmert und ihre königliche Würde verdunkelt hatte.

Indem er so, um der Ausrottung der römischen Verdienstlehre willen, Religion und Sittlichkeit scharf gegeneinander abschied, glaubte er sich im Einklang mit der urchristlichen über Entstellungen und Verkennungen nunmehr wieder siegreich emporsteigenden Wahrheit. Und in der Tat, wenn wir die religiöse Ethik des Urchristentums als Ganzes erfassen — absehend also von dem allerdings tiefgreifenden Unterschiede, daß die Erlösung von aller irdischen Mühsal oder die Gottesgemeinschaft nach der Lehre Jesu als eine nahe bevorstehende,

nach der Überzeugung der ältesten Gemeinde aber als eine im Opfer Christi vollzogene und nunmehr die christliche Heilsanstalt in ihrem irdischen Wirken begründende aufgefaßt wurde —, so kennzeichnet auch sie eine aus Ewigkeitsstimmungen fließende erhabene Gleichgültigkeit gegenüber allen Ordnungen dieser Welt mit Einschluß der sittlichen. Auf die kommende Herrschaft Gottes, der das Weltgericht folgen wird, sich in dieser Zeitlichkeit bereiten, ein Leben führen, das offen vor Gottes Augen zu liegen sich bewußt bleibt, nur ihm gehört und vor seiner Prüfung bestehen kann, das ist für jene Frühzeit die einzige Aufgabe des Christen, in der sich alle Tugenden des frommen Menschen ganz von selbst entfalten: Demut, Wahrhaftigkeit, Einfalt, Geduld, Liebe und Selbstverleugnung, Freiheit und Unberührtheit von allen Forderungen und Lockungen dieser vergänglichen Welt, die die Seele nicht mehr ablenken dürfen von dem heißen Verlangen nach dem höchsten aller Güter. Darum werden die geltenden politischen, sozialen und sittlichen Ordnungen einfach hingenommen oder überwiegend ihre Gefahren und Versuchungen betont, alle besonderen Werke der Frömmigkeit ihres Wertes entkleidet zugunsten jener inneren Liebesgesinnung, die auch das schlichteste Handeln adelt, die Askese wird weder grundsätzlich gefordert noch grundsätzlich verworfen, alle Teilnahme an irdischen Gütern vielmehr zugelassen, wenn sie nur dem höchsten aller Zwecke, dem Trachten nach dem Reiche Gottes, nicht hinderlich werden, und darum das irdische Leben der Gemeinden ganz unter den Gedanken des Liebesopfers und der Gütergemeinschaft gestellt, womit aber bescheidene Formen des Privateigentums durchaus für vereinbar gehalten wurden. Es ist ein lächelndes Hinwegsehen über diese Welt wie über eine kurze Spanne, die von dem nahenden Gottesreiche trennt, von dem Schauen seiner Herrlichkeit, dem Zustand der vollendeten Selbsthingabe, Leidlosigkeit und Beseligung. Die unüberbietbare Hoheit der urchristlichen Ethik hängt also innig zusammen mit der eschatologischen Spannung ihrer ersten Verkünder: aus dem Gewirr politischer

und sozialer Zersetzungen, aus der Leidenstiefe eines geknechteten und verzweifelnden Volkes ringt sich die Sehnsucht nach dem Ende der Tage und nach einer neuen Verklärung hervor, und indem der Wert des Lebens nur noch gefühlt wird in der Hinbereitung auf die alle Erdenmühsal aufwiegende, überschwenglich beseligende Gemeinschaft mit Gott, entsteht jene Überweltlichkeit der Gesinnung, die nur noch absolute und objektive Werte kennt, mit den relativen und subjektiven Maßstäben des herkömmlichen Menschentreibens aber nichts mehr gemein hat und eben darum eine Höhe des religiös-sittlichen Ideales erreicht, vor der alle bloß diesseitigen, aus dem armseligen Kampfe ums Dasein entspringenden Persönlichkeitsziele und Zwecksetzungen versinken müssen.

Luther hat diesen Zusammenhang der urchristlichen Ethik mit dem eschatologischen Gedanken tief gefühlt, und wie der Hang zum Absoluten ihn ins Kloster trieb, so blieb er auch durch sein ganzes Leben wirksam: er wollte die Menschen ebensowenig in dieser Welt wirklich heimisch und zufrieden machen, wie er selber es war. Auch ihm galt die Erde als eine Pilgerherberge, in der es nicht lohnt, sich dauernd einzurichten, als erfülle sich in ihr schon des Daseins ganzer Sinn. Auch er lebte der Überzeugung, daß der Mensch nur seinem leiblichen Leben nach mit der Welt und ihren Aufgaben verflochten sei, als geistiger und innerlicher dagegen nichts mit ihnen zu schaffen habe noch durch sie bewegt werde. Daher seine immer wieder an die Bergpredigt anklingenden Mahnungen, dem Übel nicht zu widerstehn, nicht Vergeltung zu üben, das Böse durch Liebe zu überwinden, daher seine Lehre, daß die wahrhaft Gläubigen keines weltlichen Rechts und Regiments, keines Schutzes an Ehre und Eigentum bedürfen, daß die Nächstenliebe lediglich aus der Gottesliebe fließe, indem sie im Nächsten den Bruder in Gott sehe, mit dem sie sich in der Heiligungspflicht, in Gottes Lob und Ehre zu vereinigen strebe, und daß man allerdings in die Dinge und Ordnungen dieser Welt, solange man in ihr lebt, sich ergeben und sie benutzen müsse, weil sie von

Gott gesetzt sind, daß man sie aber doch immer so haben müsse, als hätte man sie nicht, denn für den, der auf Gott schaut und seines Reiches harrt, sind sie wertlos geworden und ist Sterben Gewinn. Jener quietistische Grundzug, der in Luthers Lebensstimmung einen wesentlichen, zeitweilig sogar beherrschenden Einschlag bildet und in der lutherischen Frömmigkeit noch Jahrhunderte lang bedeutsam nachwirkt, erklärt sich, zum Teil wenigstens, aus dieser seelischen Voraussetzung: das Gefühl des Ausruhens in der Heilsbeseligung kann, wie jeden irdischen Drang, so auch den der sittlichen Betätigung zeitweilig zum Schweigen bringen: „ach, ich bin des Treibens müde! Süßer Friede, komm, ach komm in meine Brust!" Und gab er sich nun vollends der schmerzlichen Betrachtung hin, wie undankbar und feindlich die arge Welt dem Evangelium sich entgegenstellte, dann war sein letzter Trost immer die Hoffnung auf die Nähe des jüngsten Tages und den Anbruch des himmlischen Reiches, eine Hoffnung, die ja auch für seine Versuche, die ernsten Christen in besonderen Bekenntnis-, Zucht- und Liebesgemeinden zu sammeln, zweifellos mitbestimmend gewesen ist.

Und doch hat jene eschatologische Stimmung, so beherrschend sie in vielen Stunden seines Lebens auftreten mochte, ihn niemals so völlig besessen, daß er darüber die Forderungen des Tages versäumt oder auch nur unterschätzt hätte, vielmehr ist sie für sein Verhältnis zu den gegenständlichen Fragen christlichen Lebens ebensowenig bestimmend gewesen, wie etwa der Prädestinationsgedanke. Wenn uns zufällig keinerlei Zeugnisse erhalten geblieben wären, die von dem Einfluß dieser Stimmung auf Luther zweifellos Kunde geben, aus der Anschauung seines ungeheuren Lebenswerkes, das von einer so stürmischen und unermüdlichen, dem Größten wie dem Kleinsten mit gleicher Gewissenhaftigkeit zugewendeten und in der Aussparung der Zeit wahrhaft erfinderischen Tatkraft geleistet wurde, würden wir ihr Vorhandensein ganz gewiß nicht erschließen können. Der Gedanke an den jüngsten Tag war ihm eine Zuflucht von drückender Sorgenlast, ein sehnsüchtiges Aufseufzen in irdischen

Bedrängnissen, ein Nachhall urchristlicher Glaubensklänge, dem er andächtig lauschte, und nicht zuletzt eine drohende Botschaft, mit der der Bußprediger die Herzen der Weltkinder mächtig erschüttern konnte, aber im Vordergrunde seines reformatorischen Bewußtseins hat er niemals gestanden. Denn war die eschatologische Stimmung in der urchristlichen Zeit allerdings noch die alles bestimmende Macht gewesen, deren Hochdruck insbesondere auch die ethischen Werte bis zu der großartigen Gleichsetzung des sittlichen Lebens mit der absoluten Selbsthingabe des Menschen an Gott emporgetrieben hatte, inzwischen hatte ihre enthusiastische Gewalt doch längst schon sich abgeschwächt, je mehr man durch den Gang der Dinge mit der Dauer der weltlichen Ordnungen zu rechnen genötigt worden war. Und wenn der Glaube an große Weltkatastrophen, an die Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich mit dem anschließenden letzten Entscheidungskampf vor dem Eintreten des Weltgerichts noch lange, namentlich in Schwärmerkreisen, seine Macht bewährte, die ja bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig erloschen ist, so hatte man sich im Abendlande doch mindestens seit Augustin gewöhnt, die Geschichte des Reiches Christi in der der römischen Kirche zu sehen, und diese Kirche selbst hatte sich mit nach allen Seiten ausgreifender organisatorischer Kraft auf bleibende Verhältnisse immer erfolgreicher einzurichten verstanden. Damit war ihr aber das schwierige Problem zugewachsen, das für die urchristliche Zeit noch gar nicht bestanden hatte und im weiteren Verlaufe in eine beängstigende Vielfältigkeit von Problemen auseinanderging: wie die nunmehr als eine Größe von unabsehbarer Beständigkeit vorgestellte Welt, die als eine gottgegebene hingenommen und also irgendwie bearbeitet werden mußte, mit all ihren Rassen-, Klassen- und Geschlechtsunterschieden, Gütern, Zwecken und Ordnungen derart in Pflege zu nehmen und zu bewältigen sei, daß die an ihr geleistete politische, soziale, wirtschaftliche und sittliche Arbeit unter allen Umständen dem höchsten aller Zwecke untergeordnet bleibe: der Heiligung des Einzelnen wie der

Gemeinschaft durch die unbedingte Liebe zu Gott und den unverbrüchlichen Gehorsam für seine Gebote, in dem alle christlichen Tugenden und das Heil der Welt enthalten sind.

Für die Art, wie man mit den verwickelten Problemen christlicher Lebensführung sich abgefunden hatte, war schon in frühkatholischer Zeit entscheidend geworden, daß mit der endgültigen Verlegung des vergeblich erwarteten Gottesreiches in das Jenseits, für das nun das irdische Gottesreich oder die Kirche nur als unerläßliche Vorstufe galt, notwendigerweise auch die Lehre vom Jenseits mit Himmel, Hölle und Fegefeuer, Strafen und Belohnungen an Inhalt und Bedeutung gewann, was die urchristliche Gleichgültigkeit gegen die Welt zu einer pessimistischen Weltbeurteilung verschärfte, das stärkere Einfluten asketischer Stimmungen begünstigte und doch zugleich, eben infolge der Hinausrückung des letzten Zieles, ein umfassenderes Eingehen auf diese verachtete Welt, ein gesteigertes Nachdenken über ihre Behandlung und Gestaltung zur unabweisbaren Pflicht machte. Die Folge dieser höchst zwiespältigen seelischen Lage war, daß die Frage, ob die Welt als solche sittliche Eigenwerte enthalte, überhaupt nicht ernstlich untersucht, ja trotz allen — vollends bei den germanischen Völkern — ungebrochen vorhandenen irdischen Glücksverlangens nachdrücklichst verneint wurde, und daß der sittliche und soziale Begriff der „Welt" etwas Starres, Unbewegliches, ein für allemal unveränderlich Gegebenes auszudrücken hatte, für dessen denkmäßige Bearbeitung, da das eschatalogisch gesinnte Evangelium mit seinen absoluten Geboten der vermittelnden Gesichtspunkte ermangelte, man sich auf die Hilfsmittel der spätantiken Philosophie, zunächst der stoischen, angewiesen sah, wodurch die große Kulturtatsache der Vermählung des Christentums mit den geistigen und gesellschaftlichen Mächten des griechisch-römischen Weltreiches auch auf dem Gebiete der individuellen und sozialen Ethik in Erscheinung zu treten begann. Diese Wendung in der Entwickelung der christlichen Ethik fordert aber eine weiter ausgreifende Betrachtung, bevor wir Luthers Lösungen näher treten können.

Die durch das Aufsteigen des Weltreichgedankens im Zeitalter Alexanders des Großen vorbereitete stoische Lehre vom Idealstaat, in den alle Nationen und Staaten aufzugehen hätten, verband mit dem Streben nach unbegrenzter Herrschaftsausdehnung noch ein tieferes Bedürfnis rein geistiger Herkunft, das der klassischen Antike fremd gewesen, aber den christlichen Anschauungen nahe verwandt war. Es beruhte auf dem Glauben an eine alles durchdringende und formende göttliche Urkraft, die im Menschen als Logos, als die sich selbst erkennende Vernunft und das über alle Menschensatzungen erhabene Naturgesetz erscheint, als solches aber zugleich die Verbindung aller vernunftbegabten Wesen zu einer einzigen Gemeinschaft begründet. Die Menschenwürde des Stoikers, die als sein Anteil am göttlichen Logos verstanden wurde und sich demgemäß in der inneren Unabhängigkeit von allen äußeren Lebensbeziehungen, in der peinlichen Sorge um die eigene Seele und ihre Läuterung zu bewähren hatte, gelangte so einerseits zu dem Begriff einer inneren Freiheit, die keinerlei Ansprüche an irdisches Glück stellte, vielmehr stille Ergebung in alle göttlichen Schickungen forderte, anderseits zu der Idee einer auf das ungeschriebene, in die Herzen geprägte göttliche Naturgesetz zu begründenden Menschheitsverbrüderung, die auf eine Änderung der bestehenden Zustände im Sinne der Verwirklichung bestimmter unveräußerlicher Menschenrechte hindrängte, z. B. für sittliche Gleichberechtigung der Frauen, Kinder und Sklaven kämpfte, die Ehe als eine geistig-sittliche Lebensgemeinschaft würdigen lehrte, außereheliche Enthaltsamkeit heischte, für die Pflichten der sozialen Fürsorge Verständnis weckte und für die Wiederkehr des durch menschliche Schwäche verloren gegangenen goldenen Zeitalters, eines Zeitalters vollendeter, von allen staatlichen, rechtlichen oder kriegerischen Gewaltmitteln unberührter Gesinnungseinheit und friedvoller Gütergemeinschaft, die Geister reif zu machen suchte. Aus diesem Vorstellungskreise ist nicht nur ein Grundbegriff des römischen Rechtes von weltgeschichtlicher Bedeutung hervorgegangen, der des unwandelbaren und

allverpflichtenden, allen geschichtlich gewordenen Rechten vorgeordneten Naturrechts, aus dem alle positiven Rechtsordnungen herzuleiten und ihm wiederum anzugleichen seien, sondern auch die kosmopolitischen Humanitätsideen der Stoa, ihr Glaube an die ungeschriebenen Gesetze in der Menschenbrust und an die Idee eines umfassenden Menschheitsbundes haben durch Moralschriftsteller vom Range eines Cicero, Seneca und Epiktet einen unermeßlichen Einfluß auf alle kommenden Jahrhunderte geübt, um so mehr, als die pantheistischen Voraussetzungen, in denen sie erwachsen waren, sich durch theistische ohne größere Schwierigkeiten ersetzen ließen. Es sind Gedanken einer hochstehenden geistigen Schulung, die das aus kulturarmen Schichten sich emporringende Christentum aus eigenen Mitteln nicht hätte hervorbringen können. War es anderseits die Stärke des Christentums, daß es eben nicht aus dem philosophischen Sinnen einer weitschauenden Bildung, sondern aus den einfach-großen religiösen Erlebnissen eines unverbildeten Seelenlebens geboren worden war, so fand es doch in jenen antiken Gedanken die willkommenen Mittel, um die immer dringlicher werdende Frage in Angriff zu nehmen, wie die religiösen Güter und Werte mit den aus dem natürlichen Dasein hervorgehenden Einrichtungen und Zwecken zu vermitteln seien, ohne ihrer Hoheit Abbruch zu tun.

Hier wurden die ersten entscheidenden Grundlinien bereits von Paulus gezogen, der das Christentum aus der jüdischen Gebundenheit ins Weite führte, nicht ohne seinen Bekennern zugleich durch die neue mystische Gemeinschaftsidee vom „Leibe Christi", an dessen Leben sie wie die Glieder an dem ihres Hauptes teilnehmen, sowohl einen stärkeren inneren Zusammenhalt wie eine schärfere Gegensätzlichkeit gegen die Welt zu verleihen. Und doch hätte er nicht der erste große Heidenmissionar werden können, wenn er nicht aus der Botschaft Jesu den Gedanken der Gleichheit aller Menschen vor Gott und zugleich aus der heidnischen Philosophie den einer natürlichen Gotteserkenntnis und eines natürlichen, ins Herz geschriebenen Sitten-

gesetzes aufgenommen und beide aufeinander bezogen hätte. Aus diesem sittlich-religiösen Vernunftbesitz fließt ja das Verantwortlichkeitsgefühl des Heiden, seine Empfänglichkeit für die Gerichte Gottes und für die Bekehrung. Auch dem römischen Reiche brachte Paulus eine aufrichtige Schätzung entgegen: es galt ihm als gottgewollte Ordnung, der Achtung und Gehorsam zu erweisen sei. Aber so sehr die Einheit des römischen Weltreiches auch den Gedanken einer wesentlichen Einheit des Menschengeschlechtes nahelegen mochte, Paulus zog dennoch zwischen der religiösen Gleichheitsidee des Christentums und der rationalistisch-naturrechtlichen der Stoiker einen scharfen Schnitt, nicht etwa indem er alle Folgerungen auf weltliche und bürgerliche Gleichheit ausschloß — denn dies taten auch die Stoiker —, sondern indem er unter Ablehnung der stoischen Überzeugung, daß mindestens im Urstande die für alle gleiche sittlich-religiöse Vernunftausstattung auch die Wertgleichheit aller zur Folge gehabt habe, den stärksten Nachdruck darauf legte, daß es sich immer nur um die Gleichheit in der Unwürdigkeit vor Gott und in der demütigen Hingabe an die in Christo zu ergreifenden objektiven Heilsgüter handeln könne, daß aber der durch Vernunftmittel schlechterdings nicht zu ergründende Wille Gottes keineswegs allen den gleichen Anspruch auf Erlösung und Seligkeit zugemessen habe. Hier bäumte sich also das Überweltliche und Übervernünftige des Christentums gegen scheinbar zwingende Schlüsse der Vernunft großartig auf und ließ aus geheimnisvollen Tiefen den Quell der Prädestinationslehre hervorspringen, der dann bald verborgen, bald offen flutend durch die Jahrhunderte rauschen und durch die Reformation eine neue Mächtigkeit gewinnen sollte. Aber bei allem Erschauern vor Gottes undurchdringlichen Ratschlüssen behauptete sich doch der helle Trost, daß das Heil auch dem Dürftigsten und Niedrigsten nicht versagt bleiben soll, daß alle Unterschiede von Freien und Knechten, Arm und Reich, Nationen und Rassen in der Gemeinschaft der Gotteskinder verschwinden, und daß die ergeben hinzunehmenden Ungleichheiten nach Be-

gabung, Stellung und Besitz überbrückt und durchwirkt werden von jener helfenden Bruderliebe, die alles, was sie ihrem Nächsten tut, als einen Dienst an Gott selber weiß und jeden zum Christus des andern macht. So werden die natürlichen Verschiedenheiten des Lebensstandes zu ebenso vielen Anlässen religiös-sittlicher Betätigung, die das Amt des Herrschens mit den Pflichten der Fürsorge und Verantwortlichkeit, das Amt des Dienens mit denen der Demut und des Gehorsams verknüpft, ohne dabei je zu vergessen, daß auch in dem Geringsten eine unsterbliche Seele wohnt und vor Gott keiner mehr gilt als der andere. Aber eine Zeit, die aus den verstreuten christlichen Gemeinschaften allmählich eine Weltkirche entstehen sah, konnte den hochgespannten Enthusiasmus der Anfangslage unmöglich festhalten. Die kommunistischen Ideale der Urgemeinde ließen sich in die reichentwickelte städtische Kultur des Imperiums nicht verpflanzen, die Liebesgebote der Bergpredigt über kleinste Kreise Gleichgesinnter nicht ohne Vorbehalte hinaustragen, und die absoluten Forderungen christlicher Lebensführung mußten unvermeidbaren Anpassungen und Abschwächungen unterliegen, sobald die staatliche und gesellschaftliche Ordnung der heidnischen Welt im Ganzen, abgesehen von einigen Zurückhaltungsgeboten, als nach Gottes Willen zu Recht bestehend anerkannt worden war. Gewiß war damit noch keine innere Betätigung an diesen weltlichen Einrichtungen zugestanden, denn der Christ sollte seine wahre Heimat, für die er geistig lebte, nach wie vor im Himmel suchen, und eben dies war ja die Gesinnung, die den heidnischen Weltstaat heimlich untergraben half. Aber daß jenes Eingehen auf die bestehenden Weltformen, so unabweisbar es durch die Heidenmission gefordert war, und so wertvoll es für die Entstehung der katholischen Kirche werden sollte, doch wie ein Ablenken von den Liebeswegen des Evangeliums auf irdische Nützlichkeitswege empfunden worden ist, geht deutlich daraus hervor, daß der rein eschatologisch gestimmte Konventikelgeist urchristlicher Liebesgemeinschaft sich in ungeminderter Anziehungskraft daneben behauptete, um mit der Entwickelung der Welt-

kirche fort und fort in neue Spannungen zu geraten, sich um seiner Selbsterhaltung willen auf einfache, leicht überschaubare Lebensverhältnisse einzustellen und unter nicht zu beirrender Festhaltung der religiös-sittlichen Werte als absoluter Gebote sich mit der widerstrebenden Welt nur noch so zu vertragen, daß er es entweder unduldsam ablehnte, sich überhaupt mit ihr einzulassen, und sie in ihr selbstgewolltes Verderben rennen ließ, oder daß er dem Siege des göttlichen Rechtes über die Macht der Sünde mit schwärmerischer und wundergläubiger Anwendung von Gewalt die Wege zu bahnen suchte. So schieden sich schon früh die sittlichen Arbeitsziele der Sekten von denen der Kirche. Für beide waren die Wurzeln alles sittlichen Verhaltens ausschließlich in der Religion der Christusjüngerschaft enthalten, beide empfanden überweltlich. Aber die Kirche erkannte, daß sie die Welt für das Evangelium nicht anders zu gewinnen vermochte, als indem sie deren soziale Einrichtungen für die Zwecke des Reiches Gottes sich zueignete und verwertete, ohne doch innerlich sich vor ihnen zu beugen, wodurch in ihr Verhältnis zur Welt allerdings nicht nur dauernde Unruhen und Spannungen hineingetragen werden mußten, sondern neben den ethisch befruchtenden Antrieben auch bestimmte Hemmungen der natürlichen Entwickelung, insofern diese der Kirche und ihren religiösen Erziehungsaufgaben um keinen Preis über den Kopf wachsen oder ihr unübersteigliche Hindernisse in den Weg legen durfte. Jedenfalls war ihr damit das Amt der Weltbeherrschung im Namen Gottes zugefallen, und als die Werkzeuge dieser Weltherrschaft schuf sie sich die Bischöfe, Priester und Diakonen, d. h. die geweihten Träger und Vermittler der göttlichen Kräfte, in denen die Kirche als objektive Gnadenanstalt ihr Leben hatte. Durch diese allein, die Erben der geistlichen Herrschaft Christi auf Erden, sollte der Verkehr zwischen Gott und Menschheit sich vollziehen dürfen, außerhalb dieses geheiligten Bezirkes also keine Geistesmitteilung und Heilserwerbung möglich sein. Das war keineswegs als ein Bruch mit der Idee der religiösen Gleichheit oder als religiöse

Entmündigung der Laien gemeint, sondern lediglich als Vergewisserung des die Kirche tragenden Christusgeistes in einem von Gott selbst gestifteten, zum brüderlichen Dienst an der Gemeinde bestimmten Amt, weshalb auch die göttliche, heils- und wahrheitvermittelnde Aufgabe des Priesters von seiner menschlichen Tätigkeit kirchenrechtlich streng geschieden wurde. Aber da das Leben nicht mit derartigen Abstraktionen zu arbeiten vermag, vielmehr die Frage, wieweit ein Bischof als Träger göttlicher Wahrheit, wieweit er aus lediglich menschlicher Einsicht handelt, in unauflösliche Schwierigkeiten führt, so kam es allerdings durch die natürliche Logik der Dinge von selbst dahin, daß auch das Menschliche im Priester unter den Schutz seines göttlichen Amtes trat und damit eine Überlegenheit gewann, die dem Laien schließlich nichts als die gehorsame Devotion übrig ließ. Damit war die Verweltlichung der christlichen Kirche entschieden und ein Meisterstück irdischer Organisations- und Verwaltungskunst geleistet, allerdings im Dienste eines höchsten, überirdischen Zweckes, der aber nunmehr mit soviel Mittel- und Nebenzwecken umgeben war, daß auch das sittliche Leben, dessen Entwickelung uns an dieser Stelle allein beschäftigt, seine unmittelbare Bezogenheit auf den Willen Gottes mehr und mehr einbüßen und der Kasuistik des Beichtstuhls sich unterwerfen mußte. Aber mit der Ausbildung des theokratisch-hierarchischen Aufbaues hingen noch andere Veränderungen in den ethischen Anschauungen zusammen.

Je höher die Würde der Priesterkirche stieg, um so tiefer sank die „Welt" in der allgemeinen Schätzung: dort das Reich Gottes, hier das des Satans; hier die alles lähmende und vergiftende Erbsünde, dort Rettung, Erlösung, Heiligung und die Magie göttlicher Wunderkräfte. Wer sich also mit der Welt einließ, unterwarf sich der Sünde und ihren unvermeidlichen Folgen. Ihr zu entfliehen, war möglich durch methodische Hingabe an die zahlreichen Spielarten der Askese, die jetzt in ihren schärfsten Formen — den gnostisch-manichäisch, also dualistisch begründeten — auch in die christliche Kirche ihren Einzug hielt

und in dem Mönchtum sich den vorbildlichen christlichen Lebensstand, den Stand der religiös-sittlichen Vollkommenheit, zu erschaffen meinte. Für die große Masse aber, der das heroische Ideal der Weltflucht unerreichbar blieb, sollte die Lösung des christlichen Lebensproblems darin zu finden sein, daß sie eben nicht die Welt, sondern die Kirche als ihre wahre Heimat betrachtete, sich von dieser Art und Maß der unentbehrlichen Teilnahme an allen weltlichen Dingen, sowie die Mittel der Entsühnung vorschreiben ließ und ihr allein somit alle Verantwortlichkeit zuschob. In dieser äußersten Verschärfung des Gegensatzes zwischen der rettenden Erlösungskirche und der sündenverlorenen Welt verschwanden mehr und mehr die im Evangelium, vollends im Alten Testament noch so deutlich erkennbaren Spuren einer unbefangenen Beurteilung des natürlichen Lebens, und die durchaus unchristliche Betrachtung der Sinnenwelt als einer von dem gottfeindlichen Prinzip des Bösen beherrschten gewann wohl wesentlich dadurch einen so überwiegenden Einfluß, daß sie die Leugnung jedes Eigenwertes und Selbstzweckes der kreatürlichen Welt auf den stärksten Ausdruck zu bringen gestattete.

Daß die christliche Ethik gerade diese Entwickelung nahm, ist modernen Beurteilern von jeher befremdend, wo nicht unverständlich gewesen. Sie glaubten, daraus entweder schließen zu müssen, daß das Christentum eben von Anfang an eine weltfeindliche Religion gewesen und darum als eine überlebte Erscheinung zu behandeln sei, oder sie halfen sich mit der Erklärung, die Kirche sei der großen Aufgabe, die ihr das Christentum gewiesen hatte, nämlich der Durchdringung des gesamten Weltlebens mit evangelischem Geiste, nicht gewachsen gewesen und habe sich darum an dem bedenklichen Ausweg genügen lassen, daß sie eine doppelte Moral anerkannte: die der Heiligen und die der Unvollkommenen. Die erste Ansicht ist heute längst widerlegt, obwohl sie noch immer ihre Vertreter findet. Das Christentum ist im Kern seines Wesens niemals weltfeindlich gewesen, sondern immer nur welterhaben: es ließ also die Wege der weltbejahenden wie der weltentsagenden Ethik gleich-

mäßig offen, gab aber nach beiden Richtungen zunächst keine unzweideutig klaren oder ins einzelne gehenden Weisungen, weil es das irdische Leben nur als vorläufigen Zustand ansah. Die zweite Ansicht geht insofern irre, als die Kirche infolge des soeben bezeichneten Mangels der ethischen Überlieferung vor allem die Notwendigkeit fühlte, die Überweltlichkeit des sittlichen Ideals gegenüber allen Rückfällen in heidnisch-eudämonistische Lebensstimmungen sicherzustellen, und sie konnte dabei nicht anders verfahren als bei der Objektivierung der Heilsgüter auch: wie diese durch das priesterliche Amt in berufsmäßige Hut genommen und seelsorgerlich vermittelt wurden, so wurde die Verwirklichung des christlichen Lebensideals dem Stande der Vollkommenen überwiesen, denn es mußte eine allen sichtbare Stelle geben, wo das höchste aller Opfer im Namen aller übrigen dargebracht wurde. Daß das christliche Lebensideal mönchisch-asketisch verstanden wurde, war durch das noch immer starke Nachwirken der eschatologischen Stimmungen ebenso bedingt wie durch die Kulturmüdigkeit der absterbenden antiken Gesellschaft; und auch die Lehre von der doppelten Sittlichkeit ist nicht etwa — vom Standpunkt eines sehr ungeschichtlichen Denkens aus — als „bedenklicher Ausweg" oder als bewußt gewähltes Zugeständnis an die sittliche Schwäche der Mehrheit zu beurteilen, sondern sie hatte ihr Vorbild an der Scheidung einer höheren und einer niederen Moral im stoischen Lehrsystem, stand also mit dem sittlichen Idealismus, wie er damals in der gebildeten Gesellschaft Europas lebte, durchaus im Einklang. Es war ein unermeßlicher Fortschritt, daß das überweltliche Lebensideal des Christentums, Bruderliebe um der Gottesliebe willen, vor aller Augen ehrfurchtheischend erhöht und als das allbeherrschende anerkannt wurde in einem begnadeten Stande, in dem es sich schauen und greifen ließ: vorzugsweise mit dieser erzieherischen Aufgabe ist die weltgeschichtliche Sendung des Mönchtums bezeichnet. Aber der Fortschritt war erkauft und sicherlich nur zu erkaufen dadurch, daß zugleich die natürliche Unzulänglichkeit des Menschen

gegenüber diesem Ideal und das göttliche Charisma des Mönchtums kräftig betont, die sittliche Durchschnittsaufgabe also mit entsprechender Milde gefaßt und teils durch die demütige Hingabe an die kirchliche Gnadenanstalt, teils durch das Vertrauen auf die stellvertretenden Leistungen des Mönchtums von der Sorge um unabläßige Selbstheiligung entlastet wurde. So wurde die Überzeugung, daß das sittliche Handeln des Christen nicht aus seiner Natur, sondern aus seiner Übernatur durch göttliche Gnadenkräfte hervorgehe, allerdings siegreich befestigt, aber mindestens außerhalb des Mönchtums geschwächt und erstickt: der individualistische Schwung der christlichen Vollkommenheitsidee erlahmte unter einer wachsenden Fülle von kirchlichen Geboten und Anweisungen, dinglichen Vorschriften, verdienstlichen Werken und asketischen Einzelleistungen, durch welche die verhängnisvolle Verwechslung religiös-kultischer und sittlicher Handlungen andauernd verstärkt und die christliche Ethik nicht sowohl fortgebildet als mit fremden Bestandteilen verwirrt und veräußerlicht wurde. Je mehr nun die christlichen Gemeinden durch das Zuströmen aus allen Schichten mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen des Römerreiches sich auseinanderzusetzen genötigt waren, um so weniger reichten die biblischen Maßstäbe ethischer Gesinnung für solche Versuche aus, ja ihre Anwendung wurde durch die grundsätzlich asketische Fassung des christlichen Lebensideals sogar außerordentlich erschwert, und es entstand jene zwischen den Liebesforderungen des weltflüchtig verstandenen Evangeliums und den Bedürfnissen des irdischen Verbands- und Erwerbslebens unsicher hin und her schwebende Vermittlungsethik, jene halb bejahende, halb verneinende Beurteilung des Privateigentums, der Arbeit, der beruflichen und ständischen Gliederung, des Ehe- und Familienlebens, des Staates usw., wie sie in der Einleitung zu dem vorliegenden Werke geschildert worden ist und das Mittelalter beherrscht hielt. Der überall hervorschlagende Grundgedanke, daß die Welt mit allen ihren Ordnungen unter dem Fluche der Erbsünde liege, daß man also

nur in bestimmten Grenzen mit ihr sich einlassen dürfe, vermochte zwar die mannigfaltigsten Bezeugungen des Liebes- und Opfersinnes und aller asketischen Tugenden zu bewirken, aber diese erschöpften sich in den Wechselwirkungen von Person zu Person oder in Leistungen für die Kirche, während die Frage, wieweit in den Ordnungen dieser Welt ideale Werte, richtunggebende sittliche Antriebe enthalten sind und wieweit die Persönlichkeit durch sie geformt und bedingt wird, überhaupt nicht deutlich ins Bewußtsein trat und daher die Aufgabe einer nicht bloße einzelne Schäden heilenden, sondern alle Lebensgebiete vorurteilslos umfassenden und von innen heraus gestaltenden, also weltverbessernden christlichen Ethik noch gar nicht begriffen werden konnte.

Und doch hatte schon Paulus einen Weg angedeutet, der auf solche Aufgaben hinführte, indem er den Begriff des Naturgesetzes aus der antiken Überlieferung aufnahm. Die Lehre der jüngeren Stoiker von dem durch menschliche Fehlhaftigkeit verloren gegangenen goldenen Zeitalter schien mit der alttestamentlichen Überlieferung von der ursprünglich guten, nur durch Verderbnis des Willens zur sündigen „Welt" gewordenen Schöpfung so klar übereinzustimmen, daß man auch ein anderes Hauptstück ihrer Philosophie, die Lehre von dem ewigen, ungeschriebenen Naturgesetz in der Menschenbrust, an dem alle positiven Gesetze und Rechte zu prüfen sind, im Alten Testament wiederfand und den Dekalog als die von Gott selbst offenbarte Urkunde der für alle Zeiten gültigen Lex naturae auffaßte. Indem diese Urkunde die Herrschaft des göttlichen Logos über die menschlichen Leidenschaften verbürgte und forderte, ist sie also der Grund geworden, auf dem sich auch die Sittenlehre Christi, des menschgewordenen Logos, erbaute, so daß das Naturgesetz des Dekalogs und das von neuen Gnaden- und Erfüllungskräften begleitete Gesetz Christi eine einheitliche Ordnung von unbedingter Autorität bilden, an der alle menschlichen Satzungen zu messen sind, wie das am klarsten bei Origenes ausgesprochen wurde: „den staatlichen Gesetzen darf

man nur dann gehorchen, wenn sie mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen; wo aber das geschriebene Gesetz des Staates etwas anderes befiehlt als das natürlich-göttliche Gesetz, da muß man das erstere verabschieden und allein der Weisung Gottes folgen." Damit war die Möglichkeit gegeben, einerseits auch den Staat und seine Gesetze irgendwie an das göttliche Naturrecht anzuknüpfen, also ihm auch im christlichen Denken einen positiven Wert einzuräumen, anderseits alles, was in den staatlichen Willensäußerungen dem christlichen Empfinden widersprach, im Namen jenes Naturrechtes zu bekämpfen und zu verwerfen. Aber da die Kultur des Imperiums älter und bodenständiger war, als die in sie hineingepflanzte christliche Kirche, so gebrach es dieser einfach an der Kraft, von solchen Voraussetzungen her die Verchristlichung des Staats- und Gesellschaftslebens planmäßig in Angriff zu nehmen oder dieses Ziel überhaupt deutlich zu erfassen, vielmehr mußte sie einen vermittelnden Weg beschreiten, auf dem gleichfalls die jüngeren Stoiker vorangegangen waren. Wie diese nämlich den offenkundigen Widerspruch zwischen ihrem in ein „goldenes Zeitalter" zurückverlegten Menschheitsideal und den bestehenden gesellschaftlichen Zuständen aus einer Trübung der Vernunft herleiteten und damit aus dem absoluten Urstandsrecht allgemeiner Freiheit und Gleichheit ein relatives Naturrecht hervorgehen ließen, das dieser Vernunfttrübung entsprechend der Zwangsmittel nicht entbehren konnte, so bildete sich auch bei den Vätern der christlichen Kirche die fortan maßgebende Lehre, daß das göttliche Naturrecht allerdings seinem Wesen nach unveränderlich sei, aber den Folgen des Sündenfalls sich notwendigerweise habe anpassen müssen, denn gegen Leidenschaften und Gewalttaten, wie sie seitdem die entartete Menschheit spalten, helfen nur Gesetze und Zwangsanwendung, Recht, Krieg, Unterwerfung, Sklaverei und Aufrichtung der Ungleichheit von Mächtigen und Abhängigen; alle diese Einrichtungen seien aber nicht nur als Folgen der Sünde hinzunehmen, sondern auch als Strafen für die Sünde und als Schutzmittel gegen ihre Lockungen gebührend in Ehren zu halten.

Diese Lehre vom relativen Naturrecht war zwar gedanklich ein dürftiges Gebilde, kaum mehr als eine dialektische Notbrücke, denn sie arbeitete trotz der behaupteten Einheit des Naturrechts doch eben mit seiner Doppelheit, die mit dem Begriff des Absoluten und Unveränderlichen sich logisch nicht verträgt, aber sie war trotz ihrer logischen Mängel immerhin brauchbar, um für die Beurteilung der nun einmal vorhandenen gesellschaftlichen Zustände, also der leidigen „Welt", überhaupt christliche Maßstäbe zu gewinnen, die nicht mehr bloß von negativer Art waren, sondern ein Eingehen auch auf die positiven Aufgaben des Staats- und Gesellschaftslebens und deren Regelung nach Anleitung der göttlichen Normen ermöglichten. Auch hier sträubte sich freilich das christliche Empfinden in höchst bezeichnender Weise gegen die Versuchungen eines alles rationalisierenden Denkens, denn an der stoischen Lehre von dem Ursprung der Staatsgewalt aus einem Vertrag und an deren gefährlichen kritischen Folgerungen ging es im ganzen stillschweigend vorbei, hielt vielmehr unbeirrbar fest an der Irrationalität des göttlichen Willens, der die Mächtigen setzt und fällt nach seinem unerforschlichen Ratschluß, und somit auch an der Lehre, daß die Herrscher als solche von Gottes Gnaden sind, daß also auch ein schlechter Herrscher als von Gott in gerechtem Zorn gesetzt ertragen werden müsse. Und doch sollte damit keineswegs der wehrlosen Auslieferung an Herrscherwillkür das Wort geredet sein: gerade weil die Herrscherwürde nicht naturrechtlich abgeleitet, sondern auf göttliche Einsetzung zurückgeführt wurde, sollte sie auch im Dienste der Herrschaft Gottes und ihrer Ausbreitung über die Welt stehen und diese Aufgabe erfüllen, indem sie der christlichen Kirche Schutz gewährte, vor dem in dieser verkörperten Willen Gottes sich demütig beugte und ihr die Bahn frei machte für ihre die naturrechtlichen Grundlagen des Gesellschaftslebens benutzende, ausbauende und heiligende Arbeit an der Welt. Damit war der Gedanke der Theokratie geboren, der in Augustin seinen großartigsten Verkünder gewann und für das Mittelalter von

entscheidender Bedeutung werden sollte. Freilich unterlag dieser große Gedanke einer zunehmenden Erweichung. Bei Augustin ist der Gottesstaat noch wesentlich gedacht als eine Gemeinschaft der Prädestinierten, die eine Verwirklichung des absoluten Naturrechtes anstreben und von der Welt fordern, daß sie diesen Normen sich beuge und anpasse, während die mittelalterliche Entwickelung seit Gregor dem Großen mehr und mehr dahin führte, daß dies absolute Naturrecht, ohne sich als solches auch nur im geringsten aufgeben zu wollen, doch umgekehrt den Bedingungen des Sündenstandes sich anpaßte, also „relativ" wurde, um damit seinen sozialrevolutionären Charakter so gut wie völlig zu verlieren, vielmehr den bestehenden Verhältnissen gerade erst ihren gedankenmäßigen Unterbau zu schaffen.

Mochte also die christliche Individualethik mit ihren Grundbegriffen Gottesliebe, Selbstheiligung und Bruderliebe sich an der neutestamentlichen Überlieferung auch fort und fort in der Stille nähren, in der Lehre vom Urstand sich das Bewußtsein der Gleichheit aller vor Gott und ihrer inneren Freiheit gegenüber irdischem Zwang gegenwärtig halten und an Mönchtum und Sekte vielfach ihren Rückhalt finden, im ganzen hatte die Verkirchlichung des Christentums ihrem Enthusiasmus und ihrer schöpferischen Kraft insofern schwere Einbußen gebracht, als die Institutionen und die Leistungen längst ungleich wichtiger geworden waren als die Individuen. Dafür aber empfing das Mittelalter vom kirchlichen Altertum die höchst folgenreichen Gedanken des Naturrechtes und der Theokratie, mit deren Hilfe das ehedem unsichere oder ablehnende Verhältnis des Christen zur Welt eine feste Grundlage gewann, um das Ideal einer christlichen Kultur nunmehr aufrichten zu können. Denn die Möglichkeit einer solchen war erst gegeben, seit man Staat und Gesellschaft nicht nur als im ganzen von Gott gegebene, sondern auch als im einzelnen nach christlichen Normen zu verbessernde und mit christlichem Gehalt zu durchdringende Ordnungen zu erfassen vermochte, und eben dies leistete die nach antiken Vorbildern entwickelte Idee des Naturrechts und der

Theokratie, die aber ihre volle organisatorische Kraft erst in der Berührung mit den jungen germanisch-romanischen Völkern und ihrer werdenden Kultur zu entfalten vermochte. Indem der noch unentwickelte germanische Staat, dem das antike Staatsgefühl, die antiken Bürger- und Eigentumsrechte, die antike Beamtenordnung, Geldwirtschaft und Ständegliederung unbekannte Größen waren, die römische Kirche mit ihren reichen, wenn auch stark verkürzten, antiken Überlieferungen und Grundsätzen in sich aufnahm, um dadurch selber zu einem Erben des alten Römerreiches und seiner Kultur zu werden, entstand jene innige Durchdringung von Geistlichem und Weltlichem, die die Kirche auf ganz neue Wege zwang, ihre Beziehungen zur „Welt" vervielfältigte und umstimmte, ihre Machtstellung außerordentlich verstärkte und das Ideal einer christlichen Gesellschaft in einem christlichen Staat als erfüllbare Forderung zu begreifen begann; letzteres um so mehr, als alle Verhältnisse des germanischen Lehensverbandes auf die Idee des Dienstes, des Treueids, der Gefolgschaft, auf Pietät und Vertrauen gegründet waren und auch der namentlich das spätere Mittelalter durch alle Stände beseelende genossenschaftliche Geist Gesinnungswerte ausbildete, die den religiös-sittlichen Einwirkungen der Kirche ein dankbar zu bearbeitendes Feld boten.

Als nun seit dem 10. Jahrhundert gegen die germanische Staatskirche und das germanische Eigenkirchenrecht der Romanismus mit seinem weltkirchlichen Ideal und dem kanonischen Recht den Kampf eröffnete, das Dogma von der Überordnung der geistlichen Macht über die weltliche verkündete und den Papst als den rechtmäßigen Nachfolger Christi zum Beherrscher der Welt erhob, da siegte diese mächtige Bewegung allerdings im Zeichen der Askese, weil diese in einer weit weniger vom Denken, als vom Anschauen lebenden Zeit als stärkster Ausdruck des überweltlich-heroischen christlichen Idealismus, als wirksamster Erreger religiöser Leidenschaft und sittlicher Willensanstrengung empfunden wurde. Aber einerseits wurde die Askese kirchlich geregelt, von Hierarchie und Sakramentsanstalt

in Dienst und Pflege genommen und, soweit sie solcher Einordnung widerstrebte, als ketzerisch abgestoßen, anderseits wurde neben der überweltlichen auch eine weltförmige Frömmigkeit jetzt ausdrücklich anerkannt, indem nach mittelalterlicher Anschauung das Corpus christianum die drei Stände der Priester, Mönche und Laien umfaßte, von denen jeder dem andern mit ganz bestimmten Leistungen stellvertretend zu dienen hatte: der Priester mit Heilsvermittlung und Bußzucht, der Mönch mit Mehrung des kirchlichen Gnadenschatzes, Selbstheiligung und Fürbitte, der Laie mit Fortpflanzung der Gattung, Arbeit und Erwerb oder auch mit seiner Armut und Hilfsbedürftigkeit, die den besser Gestellten willkommenen Anlaß zur Erweisung christlichen Liebessinnes gaben. Fehlte es auch nicht an Zwischenstufen (Priestern und Laien mit mönchartiger Lebenshaltung, Mönchen und Priestern als Teilnehmern des Erwerbs- und Arbeitslebens usw.), der herrschende Gedanke blieb jedenfalls: gegenseitige Hilfe, stellvertretende Leistung der Einzelstände für das Ganze und Unentbehrlichkeit auch der „Weltmenschen" für die Erhaltung dieses christlichen Gesellschaftskörpers und seines einheitlichen Zweckstrebens. Es war schlechthin selbstverständlich, daß die Leitung des Ganzen der Kirche gebührte, weil Staats- und Wirtschaftsleben, Kunst und Wissenschaft einfach noch nicht imstande waren, sich zur selbstdenkenden Erkenntnis ihres eigenen Wesens zu erheben, vielmehr alle Ideen von der Kirche bezogen, die auf diese Weise den großen Vorteil hatte, nicht — wie einst im heidnischen Altertum — den schweren Kampf mit einer hochentwickelten und tiefverankerten, teilweise stark widerstrebenden Geisteskultur führen zu müssen, sondern alles ihren Zwecken dienstbar machen, allem ihr Gepräge aufdrücken zu können: dem Waffenhandwerk durch die Idee des Kreuzzugs und des geistlichen Rittertums, dem Minnewesen durch mystische Vergeistigung in Jesus- und Marienkult, dem bürgerlich-städtischen Erwerbsleben durch religiöse Seelenzucht mit Hilfe der Bettelorden usw.

Ein Maßstab der sittlichen Beurteilung aller Lebensbeziehungen ward aufgerichtet, der den Bereich der natürlichen

Vernunfterwägungen, des mit begrenzten Erfahrungsschlüssen arbeitenden durchschnittlichen Menschenverstandes unvergleichlich überragte, das war: der Wille Gottes, wie ihn die Kirche aus Bibel und kanonischer Rechtsüberlieferung ablas und deutete. So verschieden dieser Wille Gottes nach der Verschiedenheit der Anlässe ausgelegt und angewandt werden mochte, immer blieb ihm doch das eigentümlich, daß er den unanfechtbaren Anspruch erhob, über allen Ratschlägen der menschlichen Vernunft zu stehen, und eben hierin lag die ungeheure geschichtliche Kraft dieses sittlichkeitschaffenden religiösen Wertbegriffes. Allem selbstsüchtigen Trachten, aller Gier und Gewalttat hielt er sein ernst warnendes „Du sollst nicht" entgegen, und mochte ähnlich auch das Recht warnen, so wandte sich doch das Recht immer nur an die juristische Person und zog ihr die Schranken der Strafe, ohne den inneren Menschen umwandeln zu können. Diese innere Umwandlung, die Sinnesänderung war aber das höchste Ziel des kirchlich organisierten Christentums: es pflanzte das Evangelium der Bruderliebe in die trotzigen Herzen, es leitete einen unmeßbaren Strom sittlicher Pflichtgefühle in das germanische Volksleben, es erweckte nicht nur die sozialen Tugenden, sondern durch seine beständige Mahnung an den Gott, der ins Herz sieht und alles Verborgene kennt, bei tieferen Naturen auch ein Bedürfnis der Willenszucht und ein Verlangen nach seelischer Reinlichkeit, die vor allem in mystischen Kreisen mit einer tiefen und zarten Pflege des Innenlebens überhaupt sich verbanden, und es brachte endlich durch seine erhabene Lehre von der Gleichwertigkeit aller Menschenseelen vor Gott das soziale Gewissen zu seiner ersten Reife, deren Ausdruck eben jenes gegenseitige Einstehen der Stände für einander im irdischen Haushalt Gottes geworden ist. Alles das waren Erfolge einer sittlich-religiösen Erziehung, die der antiken christlichen Missionskirche in Rom und Byzanz noch unerreichbar gewesen waren, die das germanisch-romanische Mittelalter aber zu der klassischen Epoche der christlichen Kultur stempeln halfen.

Indessen um welchen Preis waren solche Siege erkauft! Erreicht wurde schließlich doch nicht mehr, als eine Zwangs-

einheit von Kirche und Welt, in der grundsätzlich alles, was dem „Willen Gottes" sich nicht fügte oder ihm eine andere Auslegung geben wollte, durch die kirchliche Amtsgewalt und ein immer schärfer und planmäßiger ausgebildetes Ketzerrecht rücksichtslos niedergeschlagen wurde. Und diese auch an wertvollem Leben und fruchtbaren Keimen Unberechenbares vernichtende Zwangsherrschaft hatte ihre innere Notwendigkeit wiederum darin, daß der überweltliche Wahrheits- und Sittlichkeitsbegriff, mit dem die Kirche arbeitete, asketisch durchwachsen war, also in einem unversöhnlichen Gegensatze zu der der Verachtung und Mißhandlung preiszugebenden Welt stand. Die Lehre vom absoluten göttlichen Naturrecht des Urstandes und vom relativen des Sündenstandes gab zwar die theoretische Grundlage für die Beugung aller weltlichen Stände und Ordnungen unter die kirchliche Autorität, rechtfertigte aber zugleich den Gebrauch aller Zwangs-, Straf- und Gewaltmittel, wie sie der irdische Sündenstand zu erfordern schien, und machte gänzlich blind gegen die natürlichen Zusammenhänge der Schöpfungswelt, ihre sittlichen Eigenwerte, wie sie aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch hervorgehen, und ihre Unmittelbarkeit zum Reiche Gottes; sie forderte Selbstheiligung und Bruderliebe, aber nicht im Sinne der Humanität, die der Pflege des Menschen als solchen sich weiht, sondern im Sinne der Askese und „Karität", die nur für sein überweltliches Teil besorgt ist und von den eingegossenen Kräften der sakramentalen Gnade gespeist wird, während sie für das irdische Teil nur die Verachtung übrig ließ.

Und eben gegen diese, in den Machtkämpfen der Kirche seit Gregor VII. sich unerträglich verschärfende Verkennung und Vergewaltigung des Gewachsenen und Gewordenen, der natürlichen Bande des Blutes, des Stammes und des Treueides, germanischer Sitte und Rechtsempfindung, Ritterlichkeit, Ehrliebe und Weltfreude, gegen die Verarmung des Wirklichkeitssinnes, die von einer einseitig metaphysisch-asketischen Weltbetrachtung drohte, empörten sich seit dem 12. Jahrhundert in

wachsendem Maße die instinktmäßigen Widerstände in der ritterlich-bürgerlichen Laienkultur. Und vermochten sie auch den Ring der kirchlichen Ideen nicht zu durchbrechen, so zogen sie doch aus der alttestamentlichen Schöpfungslehre, aus dem antiken Naturrecht, aus den römischen Klassikern und den Schriften der Kirchenväter und der Mystiker allerhand Gedankengut zur eigenen Stärkung an sich. Nichts aber schien ihnen doch mehr Recht zu geben, als die offenkundige Tatsache, daß kein einziger Mönchsorden bei der Strenge seiner Regel zu beharren imstande war und die Papst- und Bischofskirche in dem Streben, die sündige Welt zu unterjochen, selber immer tiefer in die Verweltlichung hineingetrieben wurde, mit ihrer eigenen überweltlichen Sittenlehre also weithin im ärgsten Widerspruch lebte. Nicht mehr nur die Lehren der Kirche, sondern vor allem die Erfahrungen des Lebens waren es, die in dieser neuen Laienkultur nach Ausdruck verlangten. Während die Kreuzzüge den Triumph der Kirche über die Welt zu besiegeln schienen, wurden sie zugleich die hohe Schule jenes wagemutigen, abenteuerfrohen Rittertums, welches den sittlichen Forderungen des Entsagens und Duldens, der Armut und Keuschheit mit vollem Bewußtsein das männliche Ideal der kühnen Tat, des Eroberns und Genießens und der irdischen Liebesseligkeit entgegenstellte, der Kirchenfrömmigkeit die sittliche Tüchtigkeit, dem Ketzerhaß die Toleranz und der Weltverachtung die stolze Freude an allem, was das Leben schmückt, erhöht und festlich macht. Diese neuen sittlichen Wertanschauungen gewannen gleichzeitig in den Städten ihre bürgerliche Prägung: die Poesie der Werkstatt, der Zunftstuben und Handelshäuser, des Marktes und der Gasse begann lebendig zu werden, das ästhetische Behagen an den Heimlichkeiten des Familienlebens und am Glanz der öffentlichen Feste; die tausend Gefühlsbeziehungen, die an Handel und Handwerk haften, an dem Verhältnis von Meister und Jünger, Herr und Diener, Mann und Frau, Eltern und Kindern wurden liebevoll aufgespürt und dargestellt, die Menschen gewannen einen neuen Blick und neue Ausdrucksmittel auch

für das Kleinste und Unscheinbarste in ihrer Umgebung, sie leuchteten tiefer in die Verborgenheiten des Innenlebens und redeten von der sinnlichen Seite der Menschennatur mit jener unbefangenen Freude und Frische, die davon durchdrungen ist, daß nur auf der Grundlage eines gesunden Sinnenlebens der geistige Menschenwert seine edelsten Blüten zu entfalten vermag, und daß eine Ethik, die die ganze Welt am liebsten in ein Kloster verwandeln möchte, den Willen des Schöpfungsgottes unmöglich richtig verstehen könne. Mochten solche weltselig-realistischen Stimmungen auch mit weltschmerzlichen jäh wechseln und unter dem Druck der asketischen Gedankenwelt der Kirche sogar mit schweren Gewissensängsten sich verknüpfen, es begannen doch seit dem 12. Jahrhundert neue Lebensgefühle durch die abendländische Welt zu fluten, entscheidende Umstimmungen des Seelenlebens bahnten sich an, denen dann der Humanismus aus dem Borne der antiken Philosophie und Dichtung Klärung und Weihe verleihen sollte. Und da sie mit der schärfsten Kritik an der kirchlichen Entartung zusammengingen, mit Ausbrüchen des Hasses und der Empörung gegen eine sittlich vielfach unwürdige Hierarchie und mit Auflehnungen des nationalen Bewußtseins gegen die internationale Länderausbeutung durch das römische Papsttum, so bedurfte es für die Kirche außerordentlicher Anstrengungen, wenn sie die Herrschaft über die innerlich sich ihr entfremdende Laienwelt weiter behaupten wollte, um so mehr, als auch die Weltgeistlichkeit selber an dem Laienempfinden wachsenden Anteil gewann. In unserm Zusammenhang handelt es sich lediglich um die Rolle, die das Problem des sittlichen Lebens in diesen Kämpfen zu spielen hatte. Und hier wurde nun von größter Bedeutung der unter dem Eindruck der kirchlichen Machtstellung im Zeitalter Innocenz des Dritten sich vollziehende Ausbau der religiösen Weltanschauung des Mittelalters in dem thomistischen System, das nicht nur aus der Bibel und den Kirchenvätern, sondern auch aus Natur- und Rechtswissenschaft, aus antiker Philosophie und Dichtung, aus arabischer und jüdischer Denkarbeit, vor allem

aber mit Hilfe des nun erst in seinem vollen Umfange freigelegten aristotelischen Lehrgebäudes die Bausteine und Methoden gewann, um das ganze Wissen der Zeit gleichsam in einem gewaltigen Dome zu vereinigen und die Wissensordnung mit der kirchlichen Heilsordnung planmäßig zu überwölben.

Die seit den Anfängen des Christentums gegebene theologische Frage, wie die natürlichen Kräfte des menschlichen Willens mit den übernatürlichen Kräften der göttlichen Gnade denkmäßig zu vermitteln seien, hatte jetzt eine neue, ungleich verläßlichere Grundlage an der aristotelischen Ethik, Physik und Staatslehre gewonnen, durch die sich die stoische Lehre vom Naturgesetz zu einem natürlichen System der Wissenschaften von unbegrenzter Ausdehnung und Erkenntnissicherheit zu erweitern schien. Kein Wunder, daß man den König der antiken Philosophie jetzt als den „Vorläufer Christi" zu feiern begann, weil er die Erkenntnis der natürlichen Welt begründet habe, die für die Erkenntnis der übernatürlichen, im Evangelium offenbarten, die unerläßliche Vorstufe bilde. Nach Thomas von Aquino, in dessen Geist stoische, aristotelische und neuplatonische Lehren sich mit biblischen und frühkirchlichen eigenartig verbanden, durchdringt das göttliche Vernunftgesetz alles Geschaffene: in jeder Stufe des Reiches der Wirklichkeiten ist es in einer dieser angemessenen Weise tätig und hilft die höhere vorbereiten, denn jedes Teilganze des Universums (Mikrokosmus) stellt ein Abbild des Allganzen (Makrokosmus) dar, d. h. eine Vielheit, die aus der Einheit fließt und in die Einheit zurückkehrt. Die alles durchwaltende objektive Weltvernunft erscheint im Menschen als sittliche Freiheit, die die kreatürlichen Triebe als solche überwindet, sie in den Dienst vernünftiger Zwecke stellt und so zu Tugenden erhöht; sie ist ebenso ein Wirken Gottes in uns, wie das menschliche Denken und sein Erkennen der göttlichen Ordnungen. Im Urstande herrschte dies Vernunftgesetz rein und ohne Widerstände, im Sündenstand wurde es derartig verdunkelt, daß es immer unmöglicher wurde, die Einzelgesetze sittlichen Lebens und Handelns aus ihm zu entwickeln. Denn

nicht bloß die Vollkommenheit der natürlichen Vernunft (imago dei) wurde durch den Sündenfall zerstört, sondern auch die übernatürliche Vollkommenheit der mit Gott durch das Gnadenwunder wesenhaft geeinigten Menschennatur (similitudo dei), so daß die Vernunft durch den Widerstreit der kreatürlichen Leidenschaft geschwächt und ins Ungewisse gestoßen wurde. Darum wurde eine neue Offenbarung des Naturgesetzes notwendig, die im Dekalog erschien. Er führte die Kreatur wieder zum Verständnis des göttlichen Vernunftgesetzes und zu der Fähigkeit, die irdischen Ordnungen auf es zu beziehen, zurück, indem er die naturgesetzlichen Verpflichtungen gegen Gott und den Nächsten in seinen zwei Tafeln erleuchtend zusammenfaßte, die Erkenntnis des Todes und der Sünde zu demütigendem Bewußtsein brachte und das Verlangen nach der Gnadenmitteilung erregte, die dann durch Christus und seine Kirche der sündigen Menschheit von neuem zufloß und ihr die Kraft gab, das Gesetz Gottes auch in die Gesinnung aufzunehmen und innerlich zu erfüllen. Der Dekalog ist somit das sittliche Naturgesetz, durch das die Lebensführung einheitlich geregelt wird, wobei auch die positiven, d. h. nicht naturgesetzlich begründeten Gottesgebote des alten Testaments und die Moralsätze der antiken Philosophen ihren vorbildlichen Wert behalten, so daß Offenbarung und Vernunft immer zusammenwirken; aber das *christliche* Sittengesetz ist er noch nicht, denn er enthält lediglich innerweltliche Vorschriften, die überdies unter dem Zwange der Erbsünde ein unerreichtes Ideal bleiben, während das Christentum seine einzigartige Stärke gerade darin hat, daß es über die natürliche Gotteserkenntnis und die natürliche Ethik der Selbst- und Gattungserhaltung hinausführt zur Schauung Gottes und zur Vereinigung mit ihm durch das Gnadenwunder der Erlösung und Beseligung. Indem Thomas die Lex naturae, die der Vernunft eingeschriebene Gotteserkenntnis und Sittlichkeit mit dem Dekalog gleichsetzte, also auf Offenbarung gründete und in das Licht der Bibel stellte, lehrte er das ganze Weltleben, wie es von der Vernunft gestaltet wird, in der Tat als ein von der göttlichen Vorsehung

geordnetes verstehen und schien für eine planmäßige Bearbeitung der staatlichen, wirtschaftlichen und ständischen Lebensordnungen nach den Grundsätzen der christlichen Ethik die Bahn in der Tat freizumachen. Aber er ließ doch zugleich keinen Zweifel darüber, daß der Dekalog nur die Vorstufe der christlichen Sittlichkeit darstellt, deren Höhe erst in der Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe, d. h. der Selbstliebe und der Bruderliebe in Gott, erreicht und nur durch das Wunder der sakramental eingegossenen Gnade möglich wird. So war einerseits dem im 12. Jahrhundert noch scharf bekämpften „Modernismus", der mit dem heidnischen Meister Aristoteles der immanenten Vernünftigkeit der Weltordnungen nachzuspüren begann, in bestimmten Grenzen sein Recht zuerkannt; ja, Thomas vertrat sogar die Überzeugung, daß die natürliche menschliche Ungleichheit und die in ihr beruhenden sozialen Ordnungen auch ohne Sündenfall sich entwickelt haben würden, dann aber ohne Widerstand und Leiden, in Freiwilligkeit und Liebe. Anderseits wurde in dem thomistischen System nicht nur für die Herrschaft der Priester- und Sakramentskirche über die Welt ein idealer Rechtstitel aufgerichtet, der ihr eine neue Zuversicht schuf, sondern es wurde auch festgestellt, daß die jenseitigen Güter selbst der vollkommensten Erkenntnis der Lex naturae unerreichbar bleiben, wenn auch immerhin die Entfaltung der Vernunftsittlichkeit zur Gnadensittlichkeit emporführt, für diese empfänglich macht und mit ihr in dem gleichen, alles umfassenden Endzweck christlichen Lebens gipfelt: der Vergottung der Menschenseele.

Die Stärke dieses religiös-sittlichen Systems ist also die gedankenmäßige Verbindung einer grundsätzlichen Rationalisierung der Lebensidee mit der Erfahrung einer irrationalen, im Wunder sich auswirkenden Überwelt der Gnade, der Prädestination und der sakramentalen Heilsanstalt. Indessen so geschlossen dieser Aufbau, der für die katholische Ethik bis heute maßgebend blieb, sich darzustellen scheint, die Probleme des christlichen Lebens sind doch nur scheinbar in ihm gelöst. Zunächst ist die christ-

liche Ethik als eine schlechthin übernatürlich verstandene auch hier nicht die bestimmende Kraft für das innerweltliche Handeln, das vielmehr an dem auch im Dekalog enthaltenen rationalen Naturrecht seine Regel findet und in der Sünde sein dauerndes Widerspiel hat, also im ganzen doch bleibt, wie es ist. Ferner werden durch den Stufenbau, in dem das Aufsteigen religiös-sittlicher Betätigung von den sinnlichen zu den geistigen, von den selbsterhaltenden zu den gemeinschaftbildenden und schließlich zu den religiös-überweltlichen Zwecken vorgestellt ist, die absoluten Werte selber in die Reihe der durch vernünftig-sittliche Anstrengung erreichbaren eingefügt und können nur dadurch rein behauptet werden, daß sie als in der kirchlichen Gnadenanstalt ein für allemal als solche angelegt gedacht und einem besonderen Stande, dem der Heiligen, zu stellvertretender Verwirklichung vorbehalten werden, während für die übrigen sich die Läuterung erst im Fegefeuer vollendet. Wenn auch die christliche Vollkommenheit nach Thomas in jedem Stande erreichbar sein soll, worauf der moderne Katholizismus mit seiner Erweichung der Askese sich so gern beruft, so wird diese Möglichkeit doch eben dadurch wieder entwertet, daß dem Mönchtum Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit zugeschrieben werden, wie sie dem Weltmenschen nicht in vergleichbarer Weise zu Gebote stehen: die „evangelischen Räte" und die asketischen Methoden zur Bekämpfung der Sünde, mit denen dieser „Stand der Vollkommenheit" sicherer zum Ziele kommt, als alle übrigen. Vor allem aber ist hier durch den Gedanken eines von Gott ausgehenden, vom Sündenfall geschwächten, dann neu offenbarten und schließlich durch himmliche Gnadenhilfe auf Erlangung der Gottähnlichkeit vorbereitenden Naturgesetzes, also einer Welt, die zur Überwelt sich läutert, allerdings die alles umfassende Einheitlichkeit des religiös-sittlichen Lebensideales gesichert, aber nicht etwa, indem es allen Individuen in gleicher Weise als Ziel vor die Seele gestellt wird, sondern indem nur der Weltverlauf als Ganzes darin mündet: dies Ganze mit seinen höchst mannigfaltigen Abstufungen und Annäherungen,

wie sie in den verschiedenen Ständen und Ämtern der Menschheit vom Leibeigenen bis zum König, vom Verbrecher bis zum Heiligen, und in den verschiedenen Individuen sich darstellen, hat schließlich nur Gott vor Augen; er allein sieht das Ziel, das er durch die Kirche und die ihr verliehenen Heils-, Heilungs- und Heiligungskräfte vollenden will, während der einzelne Mensch sich daran genügen lassen muß, diesem Gesamtziel irgendwie mittelbar zu dienen, ohne daß er unmittelbar von ihm ergriffen und bewegt zu werden braucht.

So ist denn in diesem unleugbar groß angelegten System nicht die Verchristlichung des Weltlebens, sondern lediglich seine Verkirchlichung vorgesehen, und alles was an Reform des christlichen Lebens in ihm enthalten ist, ist durch den Gedanken der Theokratie bestimmt und begrenzt. Die paulinische Lehre vom mystischen Leibe Christi, dessen Glieder, jedes auf seine Art, allen andern zu dienen haben, hat sich mit Hilfe der platonischen und aristotelischen Philosophie erweitert zu der Anschauung einer die Vielheit der (im engeren Sinne) kirchlichen und weltlichen Gliedkörper umfassenden gesellschaftlichen Zweckeinheit, in der alle Mittel- und Nebenzwecke untergeordnet sind dem absoluten Heilszweck, der das organisierte Vernunftreich zur Lebenseinheit mit Gott emporbildet und darum der erzieherischen Arbeit der Kirche unterwirft, also die Kirche gleichsam zur Seele des ganzen Kulturkörpers macht. Daraus erklärt es sich, daß auch die Einzelgruppen des Aufbaus als Corpora mystica und selbst die weltlichen Teilkörper als Hierarchie bezeichnet werden können, sind sie doch alle als unter Gottes Vorsehung stehend gedacht. Aus der Idee des Organismus mit seinen Abstufungen der Dienste und Ämter folgt einerseits die Ungleichheit seiner Glieder, anderseits die Pflicht gegenseitiger Anerkennung und Rücksichtnahme um der Harmonie des Ganzen willen, also freiwillige Ergebung in die gottgewollten Unterschiede durch die Liebe, die auch aus dem Herrschen ein Dienen macht, jedem Stande, jeder Arbeit ihre besondere Ehre gibt und so die tatsächlichen Ungleichheiten der Lebensstellung

und Lebensnutzung durch ethische Besinnung oder durch einfache Beugung unter Gottes unerforschlichen Willen ausgleicht: jeder Stand soll sich immer bewußt bleiben, daß er an der göttlichen Weltregierung seinen geordneten Anteil hat. Wo aber durch die Sünde diese gottgewollten Zusammenhänge durchbrochen, also die natürliche Ungleichheit in eine unnatürliche verwandelt oder durch Gewalt und frevelhafte Überhebung das gottgesetzte Recht eines Standes oder Individuums verkürzt und verkehrt wird, da hat die Kirche die verletzte göttliche Ordnung wiederherzustellen, also gottlose Herrscher zu strafen, gottlose Gesetze und Einrichtungen abzutun. Hier liegt der Punkt offen, an dem das individualistisch-rationalistische Naturrecht der antiken Humanitätsphilosophie, aus dem dann die Aufklärung die Lehre von den unveräußerlichen angeborenen Menschenrechten entwickeln sollte, auch in die christliche Gedankenwelt seinen Einzug halten konnte. Die katholische Kirche hat sich dieses wirksamen Kampfmittels unter Umständen klug bedient, aber gegen sein Eindringen in ihren Herrschaftsbereich starke Schranken aufgerichtet und an der absoluten Papstgewalt, die selbst den konziliaren Konstitutionalismus, also vollends ein Mitregierungsrecht der Laien grundsätzlich ausschloß, streng festgehalten, weil ihr der Papst als der unmittelbare Erbe Christi und Petri, also als eine schlechthin unfehlbare Größe galt. Immerhin ist es lehrreich, sich klar zu machen, daß die katholische Kirche auf Grund ihres individual- und sozialethischen Systems es in der Hand hat, bald die konservativen, auf Wahrung der bestehenden Ordnungen gerichteten, bald die zwar religiös begründeten, aber in die Sprache des Liberalismus und Sozialismus leicht zu übersetzenden neuerungheischenden, ja revolutionären Triebe in Bewegung zu setzen — was natürlich den Erwägungen von Fall zu Fall vorbehalten bleibt — und doch bei alledem immer der Kirche, und nur ihr, die letzten Entscheidungen zu wahren.

Das vorbildlichste Beispiel sittlicher Überwindung der natürlichen Ungleichheiten ist innerhalb dieses Systems die Familie,

in der der göttliche Plan aller gesellschaftlichen Bildungen vorgezeichnet liegt. Die väterliche Gewalt über Frau, Kinder und Gesinde ist naturgesetzlichen Ursprungs, in der christlichen Gesellschaft aber eingefaßt von der Liebe, die aus der Autoritätsstellung des Familienhauptes die Tugenden der Fürsorge, Opferwilligkeit und Verantwortung, aus der Gehorsamsstellung der übrigen die der freiwilligen Unterordnung, Selbstüberwindung und Pietät hervorgehen läßt, also die natürliche Ungleichheit mit geflissentlicher Schonung der individuellen Rechte ethisch zu vermitteln trachtet, aber sie grundsätzlich als unabänderlich anerkennt. Im übrigen ist der naturgesetzliche Zweck der streng monogamisch aufzufassenden Ehe die Erhaltung der Gattung und somit auch des irdischen Gottesreiches, ihre religiöse Würde aber das Zurücktreten der Geschlechtsgemeinschaft hinter der Idee eines sakramentalen Liebesbundes, der in dem Bunde Christi mit der Kirche sein Vorbild erkennt, worin zugleich die Erklärung dafür enthalten ist, daß die bürgerliche Eheschließung durch die Sippe immer mehr von der kirchlichen verdrängt wurde.

Das Gleiche, was für die Familie, gilt für die Beurteilung der naturgesetzlich geordneten Arbeitsteilung und des in ihr begründeten Systems der Gesellschaftsgliederung nach Berufen. Das vorchristliche Altertum mit seinem Ideal des über den Banausenstandpunkt erhabenen, in der Pflege geistiger Güter seine Unabhängigkeit bekundenden Weisen hatte dem Begriff der Arbeit noch keine positive sittliche Schätzung abzugewinnen vermocht. Das Urchristentum hatte freilich bedeutsame Ansätze zu einer solchen durch seine Eingliederung in den Reichsgottesgedanken geschaffen, diese Einsätze aber unter dem Eindruck der Enderwartung nicht entwickelt. Der Frühkatholizismus hatte die innerweltlichen Berufe gegenüber den kirchlichen Leistungen tief herabgesetzt und sie schlechthin als Folgen der Sündenverderbnis gewertet. Bei Thomas wird nun diese Betrachtung allerdings durch eine andere überboten, die dem neuen Selbstbewußtsein der Laienkultur gerecht zu werden versucht: die

berufliche Arbeitsteilung ist nicht erst durch den Sündenfall bedingt, sondern durch Gottes Schöpfungsordnung naturgesetzlich bedingt. Aber diese Lehre bleibt dennoch bedeutungslos, weil die mit der Erbsünde zusammenhängende pessimistische Beurteilung der Welt auch bei ihm die herrschende Stimmung bildet, also das geduldige Verbleiben in dem von Gott verliehenen Stande auch gerade da, wo es wie eine Strafe empfunden wird, zur Christenpflicht stempelt und vor allem das beschauliche Leben ungleich höher wertet als das erwerbtätige. Aus solcher Auffassung konnte schließlich doch nur eine Berufsmoral von kasuistischer Haltung hervorgehen, die bald hier, bald dort ihre Zugeständnisse machte, aber für die Berufsfreudigkeit des Kulturlebens im Grunde kein Verständnis aufzubringen vermochte.

Was insbesondere das wirtschaftliche Leben betrifft, so ist nach Thomas auch das Privateigentum und das den erworbenen Besitz wahrende Erbrecht naturgesetzlich begründet durch die Pflicht einer dem gottverliehenen Stande entsprechenden Lebensführung und Familienerhaltung. Damit ist die einseitige Betrachtung des Wirtschaftssystems vom Standpunkt des Verbrauchers, wie sie in der alten Kirche geherrscht hatte, bedeutsam ergänzt durch eine solche vom Standpunkt der Gütererzeugung und des Gütertausches, der aber doch nur in bestimmten Grenzen Geltung haben soll: der Preis einer Ware z. B. soll sich lediglich zusammensetzen aus ihrem objektiven Wert und dem gerechten Lohn, d. h. dem für den Händler und die Erhaltung seines Standes lebensnotwendigen Aufschlag, und aus der aristotelischen Lehre von der natürlichen Unfruchtbarkeit des Geldes wird gefolgert, daß das Zinsnehmen unerlaubt sei. Es fehlt zwar nicht an Anzeichen dafür, daß Thomas für die Produktivität des Kapitals und den Unterschied von Zins und Wucher ein gewisses Maß von Verständnis besaß, aber seine einschlägigen Gedanken sind jedenfalls von der Absicht beherrscht, nur das zur standesgemäßen Deckung des Nahrungsbedarfs Unerläßliche zuzugestehen, den wirtschaftlichen

Erwerb als Selbstzweck dagegen als verwerflich zu kennzeichnen, der Gefahr der gegenseitigen Ausbeutung und einer durch das Geld ermöglichten Schrankenlosigkeit des Güteraustausches vorzubeugen und ein ohne persönliche Arbeitsleistung gewonnenes Einkommen zu verurteilen. Er würdigt also den Kapitalismus wesentlich nur nach den von ihm notwendigerweise zu erwartenden Schäden und Auswüchsen. Überhaupt aber hat Thomas bei allen Darlegungen dieser Art begrenzte Wirtschaftseinheiten im Auge, die das, was sie verbrauchen, im wesentlichen noch selber hervorbringen und eines entwickelten Außenhandels noch nicht bedürfen, also Wirtschaftsformen, wie sie in seiner Zeit zwar vorherrschend noch bestanden, aber doch von den Anfängen eines überall eingreifenden Welthandels und kapitalistischer Wirtschaftsordnung bereits durchsetzt und in viel weitere Zusammenhänge bereits versponnen worden waren Er veranschaulicht allerdings seine wirtschaftsphilosophischen Ideen am liebsten an der Stadt, aber er denkt dabei immer an die auch ackerbauende, nicht bloß gewerbetreibende Stadt, während er den Landbau als solchen mit einer gewissen Geringschätzung bedenkt und dem in den agrarischen Lebenszuständen des frühen Mittelalters wurzelnden Lehenswesen wenig Berücksichtigung schenkt. In seiner Wirtschaftsethik lebt der Geist des Bürgertums, dem für alles Einkommen und alle Unterschiede des Besitzes grundsätzlich nichts als die persönliche Arbeitsleistung maßgebend ist, eine Anschauung, die allerdings in der Anerkennung des Erbrechts ihre Abgrenzung gegen etwa daraus herzuleitende umstürzlerische Folgerungen findet.

Die weltliche Obrigkeit schließlich hat die naturgesetzliche Aufgabe, für die Aufrechterhaltung der Ordnung, der bindenden Kraft der Verträge und der Gerechtigkeit besorgt zu sein, damit jeder seinen nach Stand und Leistung abzumessenden Anteil an der allgemeinen Wohlfahrt gewinne und jedes Unrecht seine Sühne finde. Weil aber die Obrigkeit im Corpus christianum eben nur die weltliche Ordnung bedeutet, der die Kirche als geistliche gegenübersteht, so wird sie in ihrem Wirkungskreise

auf die irdischen Nützlichkeiten eingeschränkt, gegen die der Kirche vorbehaltenen geistigen, religiösen und sittlichen Regelungen scharf abgegrenzt und als Trägerin eines sittlichen Selbstzweckes nicht anerkannt. Denn über der Staatsgewalt steht und vor ihr war das göttliche Naturrecht, an das sie also unbedingt gebunden ist, und zwar sowohl das durch göttliche Offenbarung für überirdische Zwecke gestiftete (Lex divina), wie das der natürlichen Vernunft von Gott für irdische Zwecke eingepflanzte (Lex naturalis) und das den Bedingungen des Sündenfalls angepaßte relative (ius gentium), aus dem die positiven Satzungen der Lex humana oder des ius civile entwickelt werden. Wo sie diese unverbrüchlichen Rechtsschranken eigenmächtig überschreitet, also statt vom Gemeinwohl von Eigennutz und Willkür sich leiten läßt, da wird sie zur Tyrannei und hat auf die Gehorsamspflicht ihrer Untertanen keinen Anspruch mehr, denn man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen, wobei indessen immer vorausgesetzt ist, daß die Entscheidung darüber, ob ein solcher Fall vorliegt, lediglich der Kirche zusteht. — Der Leitung des Universums durch einen höchsten Gott entspricht die Darstellung jeder Verbandseinheit durch ein regierendes Haupt, also die monarchische Verfassung hat als Abbild des göttlichen Weltregiments den höchsten, naturgesetzlichen Rang: der Monarch regiert an Gottes Statt und nach seinem Vorbilde. Da im Urstande allgemeine Freiheit und Gleichheit geherrscht haben sollte, drängte sich die Frage nach der Entstehung des Staates auf, die der aristotelisch geschulte Thomas nicht mehr als eine Folge des Sündenfalls auffassen konnte, sondern als eine auch im Stande der Unschuld infolge der fortgehenden Vermehrung des Menschengeschlechtes sicherlich notwendig gewordene Einrichtung, deren Grund in der dem Menschen eingepflanzten sozialen Natur, also im Willen Gottes zu suchen ist. Ihr Keim und Vorbild liegt, wie schon bemerkt, in der Familiengemeinschaft, und der erste Anstoß, der sie ins Leben treten ließ, in einer Stiftung durch eine mit diesem Amt von Gott ausgestattete Persönlichkeit. Aber die den ganzen

Gesellschaftsaufbau nach Thomas beherrschende Idee des aus eigenwertigen Gliedkörpern sich zusammensetzenden Organismus verlangte neben dem Herrscher ständische Vertreter, wie sie im Kirchenkörper das Kollegium der Kardinäle oder die Konzile darstellten, im weltlichen Verbande das Kollegium der Kurfürsten oder die Reichs- und Landtage, in dem antiken Stadtstaat die Volksversammlung. Die einzelnen Staaten ferner sollten sich alle als Glieder einer christlichen Familie fühlen, also z. B. nicht auf Raub und Eroberung ausgehen, sondern nur gerechte und Gutes schaffende Kriege führen, auch nicht solche, die lediglich der nationalen Selbstsucht entspringen, denn für das menschheitumfassende Reich Gottes haben diese nationalen Gegensätze keine tiefere Bedeutung, und dem Reiche Gottes zu dienen ist schließlich doch das Ziel, das alle anderen in sich faßt. Es findet seinen Ausdruck in der Unterwerfung aller unter die kirchliche Leitung, die zwar in die staatlichen Dinge nur da eingreifen wird, wo diese mit geistlichen sich nahe berühren, aber die Entscheidung, wo dies eintrifft, sich überall vorbehalten muß und im ganzen die irdische Gesellschaft so regiert wie Gott das Universum, indem er es zwar nach seinen eigenen Gesetzen laufen läßt, aber nach seinem Gutdünken in diesen Gang auch eingreift.

Das sozialistische System des Thomas ist der erste und kulturgeschichtlich folgenreichste Versuch einer Durchdringung des Weltlebens mit dem Geiste der christlichen Kirche, richtiger: einer Zusammenfassung aller politischen, rechtlichen, sittlichen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Arbeit unter die Leitung kirchlicher Ideale oder eine Beherrschung des Diesseits durch das Jenseits, des Reiches der Natur durch das Reich der Gnade. Aber das gelang ihm nur dadurch, daß es die bestehenden Zustände und Ordnungen, die die alte Kirche als Folgen der Erbsünde hingenommen und eigentlich nur in der Form christlicher Liebestätigkeit beeinflußt hatte, durch den alles umspannenden Begriff der Lex naturae mit dem göttlichen Schöpfungswillen verknüpfte, mithin als gesetzmäßige Hervor-

bringungen der objektiven Vernunft, also für naturnotwendig und unabänderlich erklärte und für die unerläßliche Vorstufe, von der die Menschheit zu den absoluten überweltlichen Werten und zur Gemeinschaft mit Gott unter Führung der Kirche emporsteigt. Damit war das Ziel alles weltlichen Handelns als ein im Jenseits liegendes streng gewahrt; eine Umgestaltung der weltlichen Ordnungen aus den Kräften christlicher Ethik aber konnte auf diesem Standpunkt überhaupt noch nicht als ein ernstlich anzustrebendes Ziel in Frage kommen, denn jene Ethik galt ja eben als unvereinbar mit Staat, Recht, Zwang, Besitz und dem ganzen ius gentium, sie war also in dieser Welt wohl erkennbar durch die Vernunft, aber nicht durchführbar, vielmehr mußte man sich bescheiden mit der Zuversicht: wenn nur die sündentilgende Kirche herrscht, so findet sich alles übrige von selbst („et cetera adiicientur vobis" Matth. 6,33). Noch lag ja der ethische Individualismus vielfältig gebunden unter ständischen und genossenschaftlichen Lebensformen, ja die Unruhe des sittlichen Strebens wurde immer wieder gedämpft durch die warnende Lehre, daß jeder seinen überkommenen Stand halte und nicht über ihn hinaustrachte, wenn er nicht derselben Überhebung schuldig werden wolle, wie Luzifer, der solchen Frevel teuer bezahlen mußte.

So konnte es denn nicht ausbleiben, daß die im thomistischen System gipfelnde Verkirchlichung der Welt mit ihren Relativierungen des Absoluten und ihrem Ausgleichsstreben zugleich als Verweltlichung der Kirche empfunden wurde und darum immer neue Ausbrüche des urchristlichen ethischen Radikalismus hervorrief. Diese fanden ihren Niederschlag in Gemeinschaftsbildungen, welche dem bedingt weltoffenen Massenkirchentum nach wie vor das unbedingt weltablehnende der Gotteskindschaft, Innerlichkeit, Selbstheiligung und Bruderliebe entgegenstellten und den individualistisch-eschatologischen Grundzug des Christentums mit seiner durch nichts zu sättigenden Unruhe um so entschiedener und einseitiger zur Geltung bringen wollten, je mehr die Anstaltskirche mit ihrer Pflege der objektiven Heils-

güter die Menschen des sittlichen Ernstes zu entwöhnen drohte. Es ist der urchristliche Gegensatz des paulinisch-johanneischen und des synoptischen Frömmigkeitstypus, der auf der Höhe des Mittelalters von neuem hervorbricht und zwar mit einer von den religiös-sittlichen Lebensproblemen, die in ihm eingeschlossen sind, bereits mächtig bewegten seelischen Energie: der Gegensatz zwischen Anstaltskirche und Freiwilligkeitskirche, Kultusgemeinschaft und brüderlicher Liebesgenossenschaft, Christusglaube und Nachfolge Jesu, Heilbesitzenden und Heilsuchenden. Der Grundzug der Sektenreligion ist die Ablehnung aller Vermittlungen und Abschwächungen, mit denen die Kirche den heiligen Willen Gottes an die Bedürfnisse und Wünsche der sündigen Menschheit anzupassen sich bemüht hatte: verworfen wird die Lehre vom relativen Naturrecht und vollends die thomistische Zurückführung der weltlichen Ordnungen bis in die Voraussetzungen des sündlosen Urstandes, verworfen der ganze kunstvolle Aufbau, der über einer vom Naturgesetz beherrschten, also immerhin ein abgeleitetes göttliches Recht in sich tragenden Welt ein Reich der Gnade aufrichtet, zu dem die alles beherrschende Priester- und Sakramentskirche den Zugang öffnet, wie zu der Vorhalle einer jenseitigen Vollendung und Beseligung; verworfen wird die Lehre von der ständischen Abstufung der christlichen Vollkommenheit und der stellvertretenden religiös-sittlichen Lebensleistung des Mönchtums. Denn der Wille Gottes ist ja eine absolute Forderung, hoch erhaben über alle bloßen Annäherungen und Halbheiten, er ist etwas unendlich Klares und Einfaches und ergeht an alle in gleicher Weise: sein Inhalt ist das „Gesetz Christi", die Bergpredigt und das Evangelium von der Nachfolge Jesu. Wer das apostolische Leben in Demut, Kreuz und Leiden auf sich nimmt und in der Bruderliebe die Gottesliebe unverkürzt und ehrlich betätigt, nur der erfüllt den Willen Gottes und das absolute Naturgesetz, das auch im Sündenstande ungeschwächt in Geltung bleiben soll und darum Enthaltung von der sündigen Welt fordert, Verzicht auf Besitz und Macht, Verwerfung von Recht, Krieg, Eid und allen

Bindungen der christlichen Freiheit, soweit sie nicht in der Liebe, sondern in menschlichem Zwang begründet sind. Nicht die in außerordentlichen, den Verdienstschatz der Kirche mehrenden Einzelleistungen wirksame Askese ist es, die die Sekten pflegen wollen, sondern die stille, demütige Askese der Entsagung, der mitleidenden und opfernden Liebe, eine Lebenshaltung, die nur überweltlichen Antrieben folgt, ohne sich damit der Berufsarbeit irgend zu entziehen, denn auch diese wollen sie als eine Schule des Ertragens von Lasten angesehen wissen. Auch ihnen gilt als die tragende Kraft christlichen Lebens die Gnade, und an der Objektivität des Heils, auch an der Prädestination halten sie fest, aber ihr Religionsbegriff steht und fällt mit der sittlichen Bewährung des Individuums, von hier aus prüfen sie das Recht der Kirche, des Priestertums und der Sakramente mit unerbittlicher Kritik und setzen dem hierarchischen Kirchenbegriff einen ethisch-religiösen entgegen, der für die Laienreligion des späteren Mittelalters um so mehr von entscheidender Bedeutung geworden ist, je erbarmungsloser er von der absolutistischen römischen Kirche und ihren Ketzerrichtern bekämpft wurde. Hatte man zunächst gutgläubig die Reform der „verderbten" Kirche durch die von selbst sich durchsetzende Macht des christlichen Lebensideales für möglich gehalten, so führte die Verzweiflung daran einerseits zu den überhitzten Erwartungen chiliastischer und apokalyptischer Schwärmerei, anderseits zu der rationalistischen Deutung der rein religiösen Freiheit und Gleichheit des Evangeliums auf eine naturrechtlich begründete, also gottgewollte auch in den Verhältnissen des irdischen Daseins, womit sozialistische und kommunistische Gedankenreihen sich verhängnisvoll verknüpften und die Neigung, die natur- und gottwidrigen Zustände dieser Welt durch gewaltsamen Umsturz oder den „heiligen Krieg" zu ändern, ein Unternehmen, das allerdings eine Ergänzung der Lex Christi durch Berufung auf alttestamentliche oder enthusiastisch-mystische Quellen nötig machte. Aber neben diesen Versuchen einer gewalttätigen Kirchen- und Gesellschaftsreform, deren folgenreichster der

hussitische werden sollte, gingen beständig die der Stillen im Lande einher, welche die Ideale der Selbstheiligung, des Liebeskommunismus und der Weltenthaltung in kleinen Kreisen zu verwirklichen strebten und sich um das laute Treiben der andern nicht kümmerten. Und doch halfen auch sie den stolzen Bau der kirchlichen Kultur langsam untergraben und jenen religiösen Individualismus entwickeln, der im Widerspruch mit der hierarchischen Lösung der christlichen Lebensprobleme und im selbständigen Durchdenken des Evangeliums nicht nur neue Wege persönlicher Heilssicherung und Versittlichung, sondern auch neue Formen der religiös-sittlichen Gemeinschaft zu suchen sich genötigt fand, in der reich heranwachsenden mystischen Erbauungsliteratur wie durch die Berührung mit der neu verstandenen Philosophie Platos seiner eigenen Tiefe sich immer deutlicher bewußt wurde und schließlich, mit humanistischen Bildungsstoffen gesättigt, den Gedanken einer kirchenfreien, konfessionslosen Geister- und Liebesgemeinschaft von rein symbolischen Formen aus sich hervorbringen konnte.

Indessen nicht nur der religiöse Idealismus hat die kirchliche Einheitskultur und Sozialethik zur Zersetzung gebracht, in derselben Richtung wirkten vielmehr die schon gekennzeichneten neuen Lebensstimmungen der Laienkultur, die ihren geschichtlich erfolgreichsten Ausdruck fanden in der Erhebung der nationalen, politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Kulturkräfte gegen kirchliche Bevormundung und Leitung. Und diese verfochten ihre Ansprüche wiederum mit denselben Gedanken der antiken Staatslehre, die das System des Thomas zu neutralisieren versuchte, ohne doch damit die Tatsache verdunkeln zu können, daß sie einem großen Zeitalter der Menschheit entstammten, in dem es noch keine Kirche und keine Theokratie gegeben hatte, daß sie also auch jetzt zur Befreiung von diesen vorzügliche Dienste zu leisten berufen waren. Schon die kirchliche Zurückführung der Entstehung des Staates auf die soziale Natur des Menschen und auf bestimmte, durch sie bedingte Willensvorgänge hatte die Idee seiner göttlichen Stiftung zurückgedrängt oder

den verursachenden göttlichen Willen doch nur noch als sogenannte causa remota würdigen lassen. Die Lehre der Kirche von einem staatlosen Naturzustande aber, die Überlieferungen germanischen Rechtslebens und die Tatsache, daß zahllose öffentliche Rechtsverhältnisse von jeher durch Verträge geregelt worden waren, führte zusammen mit den nach gleicher Richtung weisenden Gedanken des römischen Rechts zu der außerordentlich folgenreichen Lehre, daß alle Herrschaft auf dem Volkswillen beruhe und ihr Recht herleite aus einem Unterwerfungsvertrag, durch den die Souveränität des Volkes auf ein erwähltes Oberhaupt übertragen worden sei, daß also die Entstehung des Staates in dem schöpferischen Willensakt einer sich als Einheit setzenden Gesamtheit, d. h. in dem Gesellschaftsvertrag und der durch ihn verwirklichten freiwilligen Selbstbindung der Individuen zu suchen sei. Wenn auch festgehalten wurde, daß die souveräne Gewalt zwar dem positiven Recht übergeordnet sei, also rechtsbildend wirke, aber an die vom Naturrecht gesetzten Schranken unbedingt gebunden bleibe, so konnte man doch aus jenen grundlegenden Sätzen bereits die Folgerung ziehen, daß die Gesamtheit neben und über dem erwählten Oberhaupte die gesetzgebende Gewalt weiterhin auszuüben und einen pflichtvergessenen Herrscher zur Rechenschaft zu ziehen habe. Ja, noch einschneidender war, daß man mit dieser Lehre auch der päpstlichen Allmacht zu Leibe ging, indem ein Marsilius von Padua, Occam, d'Ailly, Gerson u. a. nicht nur dem die Rechte der Gesamtheit vertretenden Konzil die Souveränität zusprachen, sondern sogar die Laien mit Einschluß der Frauen als Mitträger des souveränen Gesamtwillens in Anspruch nahmen, wodurch der kirchliche Verband nach dem Schulbeispiel des weltlichen Staatsverbandes konstruiert wurde, eine Übertragung des demokratischen Gemeindeprinzips aus dem politischen Naturrecht auf kirchliches Gebiet, die allerdings von den Vertretern päpstlichen Rechts auf das entschiedenste abgelehnt werden mußte und durch die päpstliche Politik und Diplomatie auch tatsächlich mattgesetzt wurde, ohne aber deshalb aus der staats- und

kirchenrechtlichen Literatur und der öffentlichen Kritik zu verschwinden. Wenn auch die kühne Auffassung des Marsilius, nach der die Kirche Staatsanstalt, das Kirchengut Staatsgut, das geistliche Amt Staatsamt und die souveräne Kirchengemeinde ein Gegenbild der politischen Bürgerversammlung ist, im ganzen ohne Nachfolge blieb, im einzelnen haben seine und die ihm verwandten Lehren eines Occam u. a. doch die spätere Verschlingung der Kirche in den Staat vorbereiten helfen und so zur Auflösung des Ideals der kirchlichen Theokratie wesentlich beigetragen, das ja seit dem babylonischen Exil in Avignon und dem großen Schisma auch durch die geschichtlichen Tatsachen überholt und erschüttert war.

Schließlich vermochte sich auch die Denkarbeit der theologischen Schulen diesem Umschwung der allgemeinen Lebensstimmungen nicht zu entziehen, und in dem spätmittelalterlichen Nominalismus oder Occamismus vollzog sich eine kritische Zersetzung des thomistischen Systems, indem die Harmonie von Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade durch den erkenntnistheoretischen Satz von der doppelten Wahrheit gesprengt, der Primat der Vernunft durch den des Willens verdrängt, die göttlichen Satzungen als solche der irrationalen absoluten Willkür gefaßt, auch dem freien Willen des Menschen ein größerer Spielraum neben den Gnadenwirkungen eröffnet und die Sakramente nicht mehr als Eingießungen der Übernatur, sondern der natürlichen, nur durch die Sünde verlorenen Gerechtigkeit verstanden wurden. Alles, was bei Thomas kunstvoll vermittelt und aufeinander angelegt erschien, strebte hier wieder in Gegensätzen auseinander, in denen die allgemeine Spannung des weltlichen Kulturlebens mit den kirchlichen Lehren sich ausdrückte. Und je stärker das individualistische Bedürfnis geworden war — an dessen Entwickelung die religiöse Erziehung sicherlich den größten Anteil gehabt hatte —, um so tiefer mußte das höchste persönliche Lebensproblem empfunden werden, das mit all diesen Gegensätzen gestellt war: es durfte nun nicht mehr durch Konstruktionen

der Vernunft zu einem dialektisch gewonnenen Ausgleich gebracht werden, sondern es war im Zeitalter mystischer Seelenforschung nur durch unbestechliche Prüfung der inneren Erfahrung im Lichte des geoffenbarten göttlichen Wortes zu lösen. In schlichter, gemeinverständlicher Fassung hatte schon der von sittlichen Fragen innerlich stark bewegte Walter von der Vogelweide dies christliche Lebensproblem zum Mittelpunkt eines seiner tiefsinnigsten Sprüche gemacht, in dem er der schweren Frage nachdachte, wie sich weltliche Ehre und weltliches Gut vereinen lasse mit Gottes Huld, ohne daß eins dem andern Eintrag tue; und er hatte an der Lösung schmerzlich verzweifelt: „die hätt' ich gern in einen Schrein, doch leider mag das nimmer sein!" Es war die Frage aller Gottsucher, die von den halben Antworten der Kirche und dem Vermittelungsgeist ihrer Ethik nicht dauernd zu befriedigen waren, dieselbe Frage, die den ernstesten und schwersten Naturen nur den weltflüchtigen Weg des Mönchtums oder der Sekte übrig zu lassen schien, und die dann auch einen Luther ins Kloster trieb. Aber aus Luthers Klosterkämpfen sprang endlich, nachdem die Zeit erfüllt war, die befreiende Lebensformel hervor, die den weltschmerzlichen Leidenszug der Laienkultur schwinden ließ, ihr ängstliches Gewissen zur Ruhe brachte und ihr ein ganz neues Bewußtsein ihres Wertes vor Gott schuf.

Seine geniale Entdeckung war, wie gezeigt worden ist, darin beschlossen, daß es nicht einen doppelten, sondern nur einen einzigen Christenstand gibt, und daß dieser im Glauben sein Leben hat. In diesem Glauben, der keines irdischen Mittlers zwischen Gott und Mensch bedarf, nur der Christusbotschaft der Bibel, war nicht allein die Verkündigung des allgemeinen Priestertums enthalten, die höchste Bekräftigung der Laienreligion und jenes religiösen Individualismus, der in Mönchtum und Sekte sich eigene, wenn auch jetzt als irrig erkannte Wege zu seinem Gotte gesucht hatte, sondern es war in ihm auch das sittliche Leben endlich frei geworden von der Herrschaft der Satzung und rein auf die Innerlichkeit der Gesinnung

gegründet. Denn wenn uns nur der eigene Glaube helfen kann, nicht der Glaube anderer Menschen, so kann uns auch nur die Reinheit der eigenen Gesinnung und des eigenen Gewissens zu sittlichen Wesen machen, nicht aber ein Handeln nach den Maßstäben und auf die Verantwortung anderer Menschen, mögen diese anderen auch an Klugheit, Macht und Zahl oder an Ehrwürdigkeit uns noch so sehr überlegen sein. Wie die Möncherei als ein selbstgeschaffener Wahn sich enthüllte, so war nunmehr auch die Unterscheidung einer weltlichen und einer überweltlichen Sittlichkeit, einer Natur und Übernatur samt ihren vermeintlichen Vermittlungen in dem künstlichen Stufenbau des thomistischen Systems endgültig abgetan, denn es gibt für alle Christen ohne Ausnahme nur eine einzige Art, mit der Welt fertig zu werden: daß man sie nämlich überwindet und sich untertänig macht an dem Platze, auf den Gott jeden einzelnen gestellt oder „berufen" hat, also in dem „Beruf", der die uns zugeordnete Lebensaufgabe und den Dienst bedeutet, welchen wir den Brüdern und in ihnen unserm Gott zu leisten haben. Hatte die römisch-katholische Phantasiefrömmigkeit die Möncherei gerade darum so hoch erhoben, weil sie wähnte, daß weltlicher Beruf und weltliche Arbeit die Seelen abziehen von Gott, so fand Luther den Sinn des Evangeliums mit ursprünglicher Kraft gerade darin beschlossen, daß im Ringen mit den sittlichen Forderungen dieser Welt das durch den Glauben ergriffene Göttliche im Menschen frei werde, die irdischen Dinge durch die Macht des Geistes bezwinge und in den Bereich des Ewigen hinaufhebe, zu dem für alle der gleiche Weg führt.

Von den beiden Wegen sittlichen Verhaltens, die die Lehre Jesu offen gelassen hatte, dem weltbejahenden und dem weltentsagenden, war also hier — im Gegensatz sowohl zu der nur scheinbaren Weltbejahung der römischen Kirche wie zu der grundsätzlichen Weltenthaltung der Sekte — der weltbejahende mit einer die Zurückhaltung der urchristlichen Lebensstimmung weit überbietenden Klarheit und Freudigkeit beschritten und damit der Laienkultur ihr lang entbehrter göttlicher Rechtstitel

ein für allemal gewonnen: auf jene schmerzlich zweifelnde Frage, die seit Walter von der Vogelweide nicht mehr verstummt war, war die endgültige Antwort gefunden. Die volle Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen, die die natürliche Mitgift des Menschen ist und im Urstande ungebrochen vorhanden war, ist zwar nach Luther durch die Sünde tatsächlich aufgehoben, durch die Erlösung aber der Möglichkeit nach — und zwar für alle — wiederhergestellt worden, und als das Feld ihrer Betätigung sind ihr die natürlichen Ordnungen dieser Welt gewiesen, ein Arbeitsstoff für die Pflichten christlichen Lebens, in dem die künstlichen Wertunterschiede und Abstufungen römisch-katholischer Ethik verschwinden und zusammenfließen zu dem alle ausgleichenden „Werk des Glaubens". In dieser Einheit mit Gott gewinnt der Christ jene welterhabene Freiheit des Gemütes, die weder durch irdische Sorgen noch durch Menschenfurcht sich beengen läßt und eben darum Großes ausrichtet, reich und selig im Besitze eines Schatzes, der im Himmel ruht. Denn das letzte Bewegende dieser großen Umwälzung des sittlichen Lebens ist doch, wie wir uns überzeugt haben dürften, der neue Gottesgedanke Luthers, in dem nicht mehr der antike Begriff der naturhaften Substanz und des objektiven Vernunftgesetzes der Natur- und Geisteswelt sich mit dem christlichen Theismus und Offenbarungsglauben verschmelzen, sondern Gott schlechthin als der fordernde, richtende und vergebende Wille erfaßt ist, also als reine Geistpersönlichkeit, die darum auch Wunder geistiger Art vollbringt, indem sie mit dem Ausdrucksmittel ihres Wollens, dem Wort, und mit dem durch dies Wort erweckten Glauben die menschliche Natur aus dem Bann der Sünde an sich zieht und ihr göttliche Eigenschaften verleiht: der Glaube „macht den Menschen ein Ding und einen Geist mit Gott, also daß er eben das gesinnet wird, das will und begehrt, das sucht und liebt, das Gott will". So treten Natur und Gnade, die der Katholizismus im Zusammenhange mit seinem Substanzbegriff als metaphysische Gegensätze betrachtete, in eine innige Gemeinschaft, die nun erst

eine Verchristlichung des Weltlebens durch den gotteinigen sittlichen Willen, also durch die Macht geistiger Taten wahrhaft möglich macht und somit die alte Zwangseinheit der kirchlichen Theokratie durch das Ideal einer freiwilligen religiös-sittlichen Lebenseinheit der Individuen unendlich überbietet, also durch eine Erhöhung und Vergeistigung der Welt zum Reiche Gottes oder zur Gemeinschaft der Heiligen, wobei die weltförmige Kirchenanstalt lediglich den Dienst der Evangeliumsverkündigung und der religiös-sittlichen Erziehung zu erfüllen hat, während der wahre Gottesdienst gerade nicht im kirchlichen Kultus seinen Ausdruck findet, vielmehr in jener Unterwerfung unter Gottes lebenschaffende Macht, die wir in allem, was wir tun und treiben, täglich erfahren können, die uns zu Herren aller Dinge macht und ihr Beseligendes wesentlich darin hat, daß sie nicht unsere Leistung, sondern Geschenk von oben ist und eben dadurch unserer Natur das Höchste abgewinnt, was ihr gegönnt ist: göttliches Tun.

Wo also Luther nicht die katholische Verdienstlehre vor Augen hat, die ihn immer wieder zwingt, zu betonen, daß das Rechtfertigungsbewußtsein ausschließlich religiöser Natur ist und keiner sittlichen Anstrengungen des vor Gott doch gänzlich ohnmächtigen Menschen bedarf, da behauptet er allerdings den innigsten Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, aber in einer völlig neuen Weise: indem er einerseits den Vorrang des Glaubens oder der Gotteskindschaft mit aller Entschiedenheit wahrt, also alle unklaren Vermengungen von Religion und Sittlichkeit von vornherein abschneidet, anderseits den Glauben als eine Gesinnung gegen Gott beschreibt, die die Seele läutert von allen dunklen Trieben, sie zur Heimat guter und göttlicher Gedanken macht, aber zugleich auch in das sittliche Handeln hinüberströmt und in den Beziehungen zum Nächsten gegenständlich zu werden verlangt. Denn es ist ja „der Glaube ein mächtig, tätig, unruhig, schäftig Ding, also daß unmöglich ist, daß derselbige nicht sollt ohne Unterlaß Gutes tun". Ja, Luther läßt sogar keinen Zweifel darüber,

daß in den Werken des Berufes und der Nächstenliebe sich das christliche Lebensideal überhaupt erst erfüllt. Denn der Mensch ist nicht bloß ein geistliches Wesen, er lebt auch im Fleisch, und mit diesem Teile seines Wesens unterliegt er dem göttlichen Sittengesetz, das dem freien Willen Last und Qual bleibt, aber dem Wiedergeborenen zur Lust geworden ist. Und nun heißt es: „ein christlich Leben muß die zwei, Glauben und Liebe, aneinander knüpfen und nimmermehr scheiden", ja die Liebe wirkt auf den Glauben zurück und hilft ihn stärken, weshalb die Lehre von den Werken ebenso fleißig zu treiben ist, wie die vom Glauben: „welche der beiden untergeht, die nimmt auch die andere mit, und wiederum wo die eine bleibt und recht getrieben wird, bringet sie die andere auch mit sich." Der Glaube bedarf also der Sittlichkeit zu seiner Selbsterhaltung und Selbstvergegenwärtigung. Und noch schärfer wird die sittliche Abzweckung des Glaubens so gefaßt: „Darum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz möge erfüllet werden." Mochten sich auch die Antinomisten auf seine Lehre, daß der Christ frei vom Gesetze sei, mit scheinbarem Recht berufen, er konnte ihnen mit größerem Recht entgegenhalten, daß sie nur die Gebote der ersten Tafel trieben und die der zweiten nicht achten wollten, und daß die religiöse Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben die sittliche (des Sündenstandes) nicht etwa entbehrlich macht, sondern erst recht einschließt. „Wo Gottesdienst ist, da ist Himmel; wenn ich nun meinem Nächsten diene, so bin ich schon im Himmel, denn ich diene Gott", und Gott „will viel lieber durch die Finger sehen, so du an seinem Dienst nachlässig bist, denn daß es an deines Nächsten Nutzen gebreche". Wo die Menschen „nicht Gott folgen und wandeln in der Liebe und beweisen den Glauben mit der Tat, so sollen sie wissen, daß sie auch nicht Kinder Gottes sind noch Erben in seinem Reich". Weil die Heiligung aus der Rechtfertigung fließt, so ist auch diese ohne jene nicht vollständig: erst beide zusammen machen „die Summa des ganzen christlichen Lebens" aus, nach der Gott uns am Ende aller Dinge richtet.

Luther war sich sehr deutlich bewußt und hat es oft genug deutlich ausgesprochen, wie schwer es für evangelische Christen sei, dem Glauben ebenso das Seine zu geben wie den guten Werken das Ihre, er hat es mehr als einmal bitter beklagt, daß seine Lehre vom Heil vielen zum Vorwand einer sittlichen Trägheit geworden sei, wie sie selbst unter dem Papsttum nicht in vergleichbarem Maße bestanden habe. Er konnte ja der Gefahr, daß das Gnadenverhältnis des Menschen zu Gott wieder zu einem Rechtsverhältnis herabsinke, nicht anders begegnen, als indem er Glaube und gute Werke so gegeneinander stellte, wie Inneres und Äußeres, Geistliches und Leibliches, Gesinnung und dingliches Tun, damit man die Werke ja nicht „ins Innere reiße", d. h. sie nicht als solche (außerhalb der Gnade) für gut erkläre, ohne sich die entscheidende Frage zu stellen, wodurch sie eigentlich erst gut werden. Indessen wenn er damit insofern sein Ziel erreichte, als er die Hoheit und Innerlichkeit des Glaubensvorganges streng behauptete, so hat er doch auf der anderen Seite die guten Werke nicht nur in einem Maße entwertet, das ihn selbst bedenklich machen mußte, sondern er hat hier auch eine Scheidung von Innerem und Äußerem aufgerichtet, die wohl als Kampfformel gegen die katholische Verdienstlehre ein brauchbares Mittel sein konnte, aber, nachdem sie diesen Zweck erfüllt hatte, psychologisch nicht mehr zu halten war, weil sie den seelischen Voraussetzungen des sittlichen Handelns nicht unzweideutig gerecht wurde. Für solche Mängel der Lehre trat aber immer wieder die schwungvolle Herzenswärme ergänzend ein, die da unermüdlich predigte, daß niemand das Leben gewinnen könne, solange er „ohne Liebe und alle Frucht des Glaubens bleibt", daß man den gesunden Baum an den gesunden Früchten erkennt, und daß wir, wenn wir Gott gehorsam sind und unsern Nächsten dienen, „uns selbst ein Paradies und Himmel auf Erden machen", d. h. daß die Wiedergeburt des Sünders aus dem Glauben zwar nicht unser, sondern Gottes Werk ist, aber eben weil sie Gott doch an uns ausrichtet, von uns auch mit ganzer Seele ergriffen und freudig bejaht werden will.

Und so ist es leicht zu erkennen: wo der Kampf gegen die „guten Werke" im katholischen Sinne nicht im Vordergrunde von Luthers Bewußtsein steht und ihn zu besonderen Vorbehalten immer wieder nötigt, wo sich vielmehr seine Lehre vom christlichen Lebensideal frei aus den innersten Bedürfnissen seiner Frömmigkeit heraus entfaltet, da erreicht er eine Höhe in der Wertung des Sittlichen, die nicht zu überbieten ist. „Die rechten frommen Christen und Kinder Gottes, sie tun nicht ihren Willen, sondern den ewigen Willen ihres Vaters, der im Himmel ist", nicht aber, als ob Gott für sich selber dessen irgend bedürfte, er fordert ja nichts von uns, „das wir ihm geben oder tun sollen, als müßten wir es um seinetwillen tun, sondern allein uns selbst zugute. Von ihm haben wir alles umsonst, daß wir nichts mehr bedürfen, als daß wir uns selbst untereinander helfen." „Wie Gott genug hat an meinem Glauben, daß ich ihn im Herzen liebe als einen milden Gott und barmherzigen Vater, von dem ich gerne höre sagen, also will er auch, daß ich alle meine Werke herunter wende nur auf den Nächsten."

Damit war einmal anerkannt, daß, wenngleich die höchste Erprobung der Liebe immer die Feindesliebe bleibt, die nicht durch die persönliche Beschaffenheit des andern, sondern nur durch Gottes Wort und das von ihm erweckte Gesinnungsleben bestimmt wird, dennoch auch die schlichten menschlichen Antriebe der Teilnahme, der Barmherzigkeit, des Mitleides und der Mitfreude demselben „geistlichen Menschen in uns" angehören, wie die Zuversicht des Glaubens: „es heißet alles Gottes Liebe und geschieht auch Gott zu Liebe, aber alles dem Nächsten zu nutz und gut", denn „die Liebe Gottes hebt alle Gebote auf und setzet auch alle Gebote", sie hat „kein eigen sonder Werk mit Namen", weil sie alle umfaßt. Es war aber darin zugleich eine sittliche Erkenntnis von außerordentlicher Tragweite enthalten: Sittlichkeit ist nicht bloß Kampf gegen das natürliche Ich mit seinen sündigen Neigungen, nicht bloß Selbstverleugnung und Entsagung — obwohl die täglich sich erneuernde Buße

ganz gewiß ein Hauptstück christlichen Lebens ist —, sondern sie ist auch die Verwirklichung eines positiv aufbauenden Lebensideales, das nicht schon durch die Übung bestimmter geistlicher Tugenden wie Gehorsam, Demut, Ehrfurcht, Geduld, Armut, Keuschheit, Wohltun usw. erreicht wird, sondern erst durch die volle Hinwendung des Herzens zu dem göttlichen Gesetz als einem guten und heiligen, durch seine freudige Bejahung und seine Aufnahme in den eigenen Willen: „die Werke übe und tue ich, wenn auch kein Gesetz wäre, mit lustigem, willigem, fröhlichem Herzen, alles was nur das Gesetz von mir fordern kann." Nur solche, für das Gute innerlich erglühende Menschen können wahre Buße empfinden, tiefe Betrübnis über die sündige Schwäche, die dem als das Höchste und Herrlichste Erkannten nicht treu zu bleiben vermag, tiefen Abscheu gegen alles Selbstsüchtige, Liebloſe und Niedrige, ohne doch jemals dabei an Lohn und Strafe denken zu können: „Solche Lust will das Gesetz in uns haben, daß, wenn du einen Keuschen frageſt, warum er keusch sei, soll er sagen: nicht ums Himmels und der Höllen willen, sondern um deswillen allein, daß michs zumal fein dünket und gefällt mir herzlich wohl, obs gleich nicht geboten wäre. Siehe, ein solch Herz hat Gottes Gesetz lieb und tuts mit Lust." „Das heißt denn ein christlich Herz und christliche Liebe, so die Heiden nicht haben, welche nicht ferner helfen, sie verdienen denn damit Dank und Wiederhilfe, und wo die aufhöret, so versieget die Liebe. Dagegen sollen die Christen eine solche Quelle haben, die nicht zu erschöpfen sei noch versiege." Die Sittlichkeit besteht also nicht aus Stücken, nicht aus irgendwelchem Tun oder Scheinen, sondern in der geistigen Grundrichtung der Person, wie sie vor allem Tun gegeben ist. Luther preist es gelegentlich als den Vorzug der antikphilosophischen vor der römisch-kirchlichen Ethik, daß sie auf die recta ratio und bona voluntas, also auf die sittliche Beschaffenheit der Gesinnung den stärkeren Nachdruck lege. In der Tat sei die Sittlichkeit etwas ganz Innerliches: „du magst die Werke äußerlich wohl tun, aber Gott ist damit nicht zufrieden,

wo sie nicht von Herzen und aus Liebe geschehen, welches nimmermehr geschieht, es sei denn, daß der Mensch auf ein neues geboren wird durch den heiligen Geist." Darum heißt auch bei Luther und seinen Schülern das, was wir heute „theologische Ethik" nennen, einfach „pietas" zum Unterschiede von der „Ethica", womit die auf antiker Überlieferung beruhende vernünftige Moralphilosophie gemeint ist. Der fromme Christ, der aus dem heiligen Geiste wiedergeborene, fragt darum nicht mehr nach der Vergeltung, er tut das Gute einzig um des Guten willen, weil Gott „die Gerechtigkeit, Wahrheit, Gutheit, Weisheit, Frömmigkeit selbst ist; wer also Frömmigkeit oder Gutheit sucht, der sucht und findet Gott selber". Luther berührt sich nicht selten mit der bekannten Formel Spinozas, daß die Seligkeit nicht in dem Lohn der Tugendübung liegt, sondern in der Tugendübung selbst. Mit dem ewigen Lohn aber verhält sichs also: „daß, gleichwie die Werke natürlich dem Glauben folgen, also folgt auch natürlich, ohne alles Suchen, der ewige Lohn dem rechten Glauben, also daß es unmöglich ist, daß er nicht kommen sollte, ob sein auch nimmer begehrt noch gesucht wird". Also nur wer keinen Lohn sucht, vielmehr allein Gottes Ehre und Wohlgefallen, der findet Lohn, und dieser Glaube ist es, der in allen Prüfungen dieser Welt einen unerschütterlichen Trost gewährt und zum Ausharren im Guten eine übermenschliche Kraft verleiht: „denn es macht gar einen starken Mut die Hoffnung, daß sie weiß, ihre Sache werde vor Gott recht behalten und bestehen, des Widerteils Sache werde verdammt und nicht bestehen, wie hoch sie auch auf Erden überschwebe und recht behalte."

Wie also Religion und Sittlichkeit in Luthers tiefsten Erlebnissen, in seinen Klosterkämpfen unlöslich miteinander verschlungen waren, so blieben sie es auch auf der Höhe seines reformatorischen Denkens; in beiden umfaßte er das Ganze des Christentums: im Glauben sah er dieses Ganze unter dem Blickpunkt der Ewigkeit, im Sittlichen unter dem der Zeitlichkeit. Und wie ihm die Zeitlichkeit nur Wert hatte um der Ewigkeit

willen, die in ihr als innerlich erlebte anhebt, und in die sie einmündet, so galt ihm die Nächstenliebe als Gottesliebe, teils weil sie von Gott geboten ist, teils weil sie den Nächsten für das Reich Gottes gewinnen und Gottes Ehre mehren hilft — wobei allerdings diese beiden Motive hinter dem eifrigen Denken an des Nächsten Wohl zeitweilig im Bewußtsein zurücktreten können —, vor allem aber, weil sie als Dank- und Lobopfer aus der lebendigen Fülle des Glaubens von selbst hervorquillt: „da tut sich denn das Herz auf und will jedermann helfen." Die ganze religiöse Kraft und Innigkeit, die sich im römischen Katholizismus in der Aufspeicherung „guter Werke" nutzlos und freudlos verbraucht hatte, lenkt der evangelische Glaube hinüber in die dienende Nächstenliebe des Alltags und lehrt sie verstehen als das Überströmen der inneren Seligkeit des Wiedergeborenen in jene Werke, die keinen Namen haben, weil sie nichts anderes sein wollen, als schlichte Erfüllungen dessen, was der Tag von uns fordert.

Damit dürften die Hauptgedanken der Lutherischen Ethik bezeichnet sein. Die grundlegende sittliche Tat ist das Neuwerden des inneren Menschen durch die Gnade und das Ergreifen dieser Einheit der religiösen Persönlichkeit im Glauben; in ihr ist nicht nur die Fähigkeit enthalten, im Irdischen Ewiges darzustellen, sondern auch die Unabhängigkeit, der Gewissensernst, die Ruhe und Freudigkeit, die aus der Gewißheit, mit Gottes Willen eins zu sein, von selbst hervorgehen. Sie fordert zugleich das Opfer des ganzen Lebens, um „so mit dem Nächsten zu fahren und zu handeln, wie Gott mit mir durch Christum gehandelt hat", nicht aber im Sinne der mittelalterlichen „imitatio Christi", sondern im Sinne der Verwirklichung der in Christo angeschauten Liebe Gottes in meinem eigenen Leben und in dem, was mich umgibt: ein jeglicher sei gesinnet, wie es Jesus Christus auch war, um seinen Mitmenschen geistlich und leiblich ein Christus zu werden, „der war ein Mensch voll Liebe, Barmherzigkeit und Gnade, Demut, Geduld, Weisheit, Licht und alles Guts, also daß all sein Wesen dahin

gerichtet war, daß er jedermann dienet und niemand schädlich wäre". „Der Art sind nun alle himmlischen Menschen, das ist: alle Gläubigen", sie sind Gottes Kinder und seine Tempel, worin er Wohnung macht. Ein solcher Mensch steht über dem Gesetz und seinen Forderungen, aber er trägt es zugleich in sich und erfüllt es ungezwungen und frei, aus Liebe zu Gott, aus innerer Lust zum Guten: er handelt nicht mehr nach Imperativen, sondern — wie Schiller es einmal ausdrückt — aus der freien Neigung einer „schönen Seele"; er tut „immerdar gute Werke, also daß er auch oftmals nicht darauf denkt noch gewahr wird, was er tut, so gar ist er im Geist ersäuft, und solche sind auch die besten". Er tut das Gute, weil er nicht anders kann, weil er den Himmel in sich trägt und ihn auch seinen Nächsten bringen möchte: „Siehe, also müssen Gottes Güter fließen aus einem in den andern und gemein werden, daß ein jeglicher sich seines Nächsten also annehme, als wäre ers selbst. Aus Christo fließen sie in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben, als wäre er das gewesen, was wir sind. Aus uns sollen sie fließen in die, so ihrer bedürfen." Auf dieser Höhe verliert die Frage, ob es auch sittlich gleichgültige Werke gibt (Adiaphora), jede Bedeutung: wäre ein Werk so gering, wie „einen Strohhalm aufheben", wenn es im Glauben geschieht, so empfängt es dadurch sittlichen Wert. So ist der Kernpunkt der Lutherischen Ethik eine neue Bestimmung des christlichen Charakters, aus den Veräußerlichungen der römisch-katholischen Verdienstlehre und Beichtstuhlkasuistik siegreich herausgearbeitet durch Wiederherstellung der reinen Gesinnungsreligion an der Hand der entsprechenden evangelischen Zeugnisse und mit deutlichen Beziehungen auf Augustin und die Mystiker. Weltbejahend war diese Ethik, insofern sie ganz und gar nicht auf Änderung der natürlichen Zustände und Ordnungen — abgesehen von der unnatürlichen Möncherei —, sondern lediglich der Gesinnungen abzielte, aber es war in ihr zugleich der welterhabene Grundzug des Evangeliums mit größter Entschiedenheit gewahrt, die

Beziehung aller Dinge auf das höchste Gut, das, wenn es auch erst im Jenseits seine volle Verwirklichung findet, doch schon im Diesseits dem sittlichen Streben durch alle Kämpfe hindurch Halt und Richtung gibt. Wenn nach Carlyle das entscheidende Merkmal echten Heldentums das Fußfassen und Zielsetzen im Unsichtbaren ist, so war diese Lutherische Jenseitsethik, deren Wesen sich aber nicht in Weltflucht, sondern in Weltbejahung ausdrückt, zweifellos geeignet, Heldenseelen zu bilden. Und wenn die Erkenntnis, man habe Gott mehr zu gehorchen, als den Menschen, in Luther selbst einen so unvergleichlichen Zeugen von weltumgestaltender Kraft gewann, so ist das der großartigste und unwidersprechlichste Beweis dafür — wenn es eines solchen überhaupt noch bedürfte —, daß die Reformation nicht bloß aus einer religiösen, sondern auch aus einer sittlichen Erhebung deutschen Geistes gegen römische Fremdkultur hervorgegangen ist.

Indessen Luther war sich sehr klar darüber, daß mit den Gedanken, die wir bisher darzustellen hatten, lediglich die ethische Höhenlage des evangelischen Bewußtseins beschrieben war, wie sie nur von „wenigen und ganz hochgeistlichen Menschen", und auch bei diesen vielleicht nur in den besten Augenblicken ihres Lebens behauptet werden kann. Von ihnen sollen die Schwachgläubigen darum nicht verachtet, sondern brüderlich getragen und unterwiesen werden, bis sie ihnen ähnlich werden; doch ist das eine Liebesarbeit, die unendliche Geduld erheischt. Diese Gnaden-, Heils- und Liebesethik gleicht den himmlischen Sternbildern, die dem irdischen Seefahrer die rechte Bahn weisen und ihm Trost und Mut spendend ins Herz leuchten; aber, wie sie nicht eine Gabe dieser Welt, sondern Gottes, eine Sache der inneren Gesinnung und nicht des Weltverstandes ist, so ist ihre Anwendung auf die Tatsachen des Lebens nicht ohne Vermittlungen und Vorbehalte möglich. Denn ganz geistliche und innerliche Menschen werden wir ja nicht vor dem jüngsten Tage, bis dahin bleiben wir in diesem leiblichen Leben, in dem der neue Mensch mit dem alten fort

und fort zu ringen hat, und müssen lernen, unsern Leib regieren und mit Leuten umgehen. Wir leben nicht bloß in unserm Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden, mit denen wir „zu reden und zu schaffen haben". Wie es überall innerhalb der Volkskirche kleine Minderheiten von echten Christen gibt, deren Bestand Gott allein überschaut, so ist allerdings auch die christliche Liebesethik in ihrer welterhabenen Reinheit nicht bloß als Lehre und Gesinnung, sondern auch als Wirken und Tun für die Gemeinschaft zweifellos eine verbreitete Lebensmacht, die nie versiegende Kraftquelle, aus der das ganze sittliche Leben der Christenheit fort und fort sich neu erzeugt, aber auch diese stillen Herde des Bruder- und Opfersinnes sind nur dem Glauben bekannt. Alle Versuche, das Unsichtbare eines solchen geistigen Lebenszusammenhanges sichtbar zu machen, bleiben infolge der Unvollkommenheit, die allen menschlichen Veranstaltungen anhaftet, notwendigerweise Stückwerk und nicht davor bewahrt, daß sich falsche Gedanken und Ansprüche einschleichen, die der Reinheit der Absicht gefährlich werden. So haben lange schon die Sekten das wahre „Volk Christi" in die Erscheinung rufen wollen, aber sie brachten es nur zu der Aufrichtung einer neuen Gesetzlichkeit und der falschen Überschätzung menschlicher Leistungen, indem sie von einer Vollkommenheit christlicher Lebensführung träumten, wie sie unter der Herrschaft der Erbsünde nur in besonders begnadeten Ausnahmefällen möglich ist, bei der Mehrzahl ihrer Anhänger aber zu Selbsttäuschung und falschem Schein führen muß. Auch machten sich die Sekten derselben Überhebung schuldig, wie das Mönchtum: als gebe es besondere und bevorzugte Wege zu Gott, die nicht allen gleichmäßig offen stehen, wodurch nicht nur die allen zugewandte Verheißung der göttlichen Liebe verfälscht, sondern auch die Einheit des christlichen Gesellschaftskörpers zerrissen wird, denn nicht durch lieblose Absonderung, Selbstgerechtigkeit und Geringschätzung der „Unheiligen" wird das Reich Gottes gefördert, sondern dadurch, daß die Sünde durch freiwilliges Dienen, Helfen, Dulden und vorurteilsloses

Eingehen auf die menschliche Schwäche überwunden wird und eine auch dem Feinde nicht versagte Liebe die Herzen für das Evangelium gewinnt. In diesem Zusammenhang hat vorzüglich das Gebet seine Stelle, das „nächst dem Predigtamt das vornehmste Werk eines Christen" ist, denn nichts ist nötiger im Kampf gegen „so viel Anfechtung und Hindernis", als „daß man ohne Unterlaß anhalte mit Beten, daß Gott seine Gnade und Geist gebe". Der Inhalt des Gebetes ist Lob, Dank und Bitte, es ist eine Stärkung und Gewißmachung des Glaubens, vor allem aber soll es im Dienst der Nächstenliebe stehen, was unter dem Papsttum zu wenig bedacht worden sei, und es darf nicht als äußerliches Pflichtwerk behandelt werden, vielmehr ist das Gebet bei dem wahrhaft geistlichen Menschen wie ein Puls, der nimmer stillsteht; er regt nicht immer den Mund, um Worte zu machen, aber er steht fort und fort vor Gottes Angesicht und beugt sich in Ehrfurcht vor ihm. Das Gebet ist ein Werk des heiligen Geistes in uns. Christen dürfen auch gewiß sein, daß sie mit ihrem Gebet „alles ausrichten können", nur müssen sie sich demütig bewußt bleiben, daß Gott nicht versucht werden darf, daß er Maß, Ziel und Weise der Erfüllung sich selbst vorbehalten hat, denn im Vaterunser hat er uns ja bekennen gelehrt: „Dein Wille geschehe!"

Das Reich Gottes ist nichts anderes als eine Hineinbildung von Ewigkeitsgedanken in diese sündige Welt, wie das Evangelium überhaupt es mit dem ewigen Leben des Menschen zu tun hat, mit seinem innern, geistlichen Wesen, nicht aber mit seinem zeitlichen Sein. Solange wir im Sündenstande leben, d. h. solange nicht die christliche Liebesethik alle Menschen ergriffen und ihren Sinn verwandelt hat, so lange gilt die Rechts- und Zwangsordnung, die die rohe Masse wenigstens zur äußerlichen Beobachtung der einem christlichen Volke zukommenden Lebensregel nötigt, die Frommen gegen Unrecht und Vergewaltigung schützt und die ärgsten Sünder im Zaum hält. Mit dieser grundsätzlichen Anerkennung einer weltlichen Rechtsordnung, die „von Menschen nach der Vernunft und nach

von Gott eingepflanzter natürlicher Weisheit verfaßt ist", ist aber Luthers Abkehr von der (ihm in anderer Hinsicht manchen Berührungspunkt bietenden) Sektenfrömmigkeit und sein bewußter Anschluß an die (im übrigen scharf verurteilte) Sozialethik der römischen Kirche vollzogen, denn diese Gedanken sind nicht unmittelbar aus dem Evangelium mit Verwertung Augustins und der Mystiker entwickelt, sondern sie stammen aus der mit antikem Gedankengut erbauten Lehre der Kirche vom relativen Naturrecht.

Auch Luther konnte sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß die erhabene Lehre des Evangeliums ihre Macht über die Geister nur dann dauernd behaupten könne, wenn sie eine sichere Anknüpfung an das natürliche sittliche Bewußtsein, an das ungeschriebene Vernunftgesetz gewonnen habe, denn „der Teufel weiß wohl, daß Christus kann wohl bald und leichtlich weggenommen werden, aber das Gesetz ist ins Herzens Grund geschrieben, das nicht möglich ist wegzunehmen". Es ist das ein Gedanke, der nicht nur seit Paulus in der christlichen Kirche heimatberechtigt war, sondern auf dem späterhin z. B. auch Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" weitergebaut hat: daß die göttliche Offenbarung sich der menschlichen Vernunftanlage bediene, um sie aus der Unvollkommenheit und sittlichen Schwäche zur Vollkommenheit und Freiheit nach und nach emporzuleiten. Die Verbindung zwischen der Rechtfertigungsgewißheit und der sittlichen Lebensarbeit des Christen stellt sich nach Luthers Lehre einerseits her durch das Ethos des Glaubens, anderseits durch das göttliche Amt des Gesetzes.

In der ersten Richtung liegen die mehrfach angezogenen Sätze von der königlichen Herrschaft des Gläubigen über die Welt; dieser Gedanke ist bereits in dem Sermon „von den guten Werken" und in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" aus den mönchischen Befangenheiten der Anfangsjahre, aus den Beziehungen auf Weltenthaltung und Dämpfung des Fleisches siegreich herausgearbeitet zur Selbstbehauptung des christlichen Charakters in der Welt,

„denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit, ja, es muß ihm alles helfen und untertan sein zur Seligkeit". Ein positives Verhältnis zu den Dingen dieser Welt als den durch die Vorsehung bestimmten Betätigungsformen christlicher Liebe war gewonnen; die Beseitigung des Mönchtums und der Hierarchie, die Verkündung des allgemeinen Priestertums und die in diesem enthaltene Idee einer christlichen Gesellschaft sollte ihm freie Bahn schaffen, und in jenem Sermon wie in der Schrift „an den christlichen Adel" entfaltete es sich in einer Fülle von Forderungen, die eine sittliche Reform des Volkslebens aus dem Geiste des Evangeliums sich zum Ziele setzten. Jedoch dieser großartige Anlauf zu einer Eroberung der Welt durch die sittliche Energie des Glaubens wurde nur zu bald wieder gehemmt von der niederschlagenden Erfahrung, wie wenig die Weltmenschen, insbesondere Fürsten und Obrigkeiten, die dazu helfen sollten, an die Höhe dieser Aufgabe heranreichten, und von der augustinisch-mystischen Stimmung, die sie von neuem in Luther mächtig werden ließ. Allerdings zum Ideal der Weltflucht durfte und konnte er jetzt nicht mehr zurückkehren, so stark diese Versuchung bisweilen auch sein mochte: die Welt fliehen, wäre ja nichts anderes gewesen, als ein Fliehen vor Gott und den von ihm geforderten Pflichten der Nächstenliebe und Glaubensbewährung im sozialen Verbande. Aber dies Nichtfliehenkönnen empfand er zuzeiten dennoch wie ein hartes, um der Nichtchristen willen über die Frommen verhängtes Schicksal: in dem Unseligen die Seligkeit suchen zu müssen. Das ganz und gar innerliche Reich Christi und das Reich der Welt stellten sich ihm nun erst recht als harte Gegensätze dar, die sich beinahe auszuschließen schienen, und der alte Gedanke, daß der Staat ein Erzeugnis der Sünde sei, erneuerte sich in der schroffen Scheidung von Christenheit und Welt, wie sie insbesondere für die merkwürdige Schrift „von weltlicher Oberkeit" bezeichnend ist. In ihr wird trotzig geleugnet, daß ein „christlich Regiment gemein werde über alle Welt", denn „die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft

und Christen heißen". Mit dieser Tatsache habe sich die römische Kirche dadurch abgefunden, daß sie die Erfüllung der höchsten sittlichen Forderungen, wie sie in der Bergpredigt enthalten sind, nur den Vollkommenen zugewiesen, den andern aber nachgesehen habe. Das sei eine gotteslästerliche Lehre: da es nur einen Christenstand gibt, so gelten jene Forderungen für alle ohne Ausnahme. Die echten Christen bedürfen also des weltlichen Schwertes, Rechts, Gerichts usw. nicht, sie widerstreben auch nicht dem Übel, leiden vielmehr willig Unrecht, ohne sich zu rächen. Aber der echten Christen sind allezeit wenig, „unter tausend kaum einer", darum hat Gott das weltliche Regiment verordnet, „welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Friede halten und still sein ohne ihren Dank". Auch der Christ fügt sich ihm, nicht um seiner selbst willen, denn für sich bedarf er es ja nicht, aber aus Liebe, um des Nächsten willen, und weil es über die Geister ja doch keine Gewalt hat, nur über Leib und Gut.

In keiner Schrift Luthers kommt so deutlich zum Ausdruck, wie scharf er den Gegensatz der evangelischen Liebesethik und der weltlichen Ethik des Sündenstandes empfunden hat: das Reich Gottes, das auf Glauben, Liebe und Vertrauen ruht, und das Weltreich, das mit Zwang, Strafe, Recht, Krieg, Eid und Verträgen arbeitet, also die Menschen grundsätzlich als ungläubig, lieblos, träge und schlecht nimmt und sie nur durch die Zuchtmittel des Strafrechts in den Bahnen äußerer Gesittung halten zu können meint, erscheinen hier wie zwei durchaus unvereinbare Größen. Dennoch darf man diesen Gegensatz nicht so stark überspannen und von ihm aus die Ethik Luthers überhaupt als mit unausgleichbaren Widersprüchen behaftet darstellen, wie das neuerdings in der vielfach höchst aufschlußreichen, aber allen Denkschwierigkeiten mit allzu systematischem Spürsinn nachgehenden Darstellung von E. Troeltsch geschehen ist. Zunächst ist festzustellen, daß das Ganze der Lutherischen Ethik weder in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" noch in der „von weltlicher Oberkeit" sichtbar wird, weil die

Gedankenentwickelung beidemal aus ganz bestimmten Anlässen ihre besondere Richtung empfängt: dort ist gegenüber der Bedrohung durch den päpstlichen Bannstrahl das ruhige Geborgensein in der Gnade, das gelassene Ausruhen in der Seligkeit eines überweltlichen Glaubens derart zur Hauptsache geworden, daß die sittlichen Triebkräfte des handelnden Glaubens nicht zu ihrem vollen Rechte kommen; hier ist infolge der notgedrungenen Abwehr obrigkeitlicher Gewaltmaßregeln gegen die Bekenner des Evangeliums in Deutschland und den kaiserlichen Niederlanden der Gegensatz zwischen innerlichem Gottesreich und äußerlichem Weltreich schärfer zugespitzt, als es dem eigentlichen Wesen der Lutherischen Ethik entspricht. Für diese lag der Ausgleich jener Gegensätze einmal darin, daß die willige Unterwerfung des Christen unter die weltlichen Ordnungen, soweit deren Vertreter nicht in den heiligen Bezirk der Gewissensfreiheit eingreifen, einfach Gottesdienst ist, ihm eben deshalb keinerlei innere Überwindung kostet, sondern schlechthin den Charakter einer Glaubenspflicht hat, und weiterhin in der Tatsache, daß der Glaube nicht bloß seliges Ausruhen im Heilsbesitz, sondern eine Kraft sittlichen Handelns ist, die nur in tätiger Liebe und Gemeinschaft, aber nicht in der Absonderung sich auszuleben vermag und die wunderbare Fähigkeit besitzt, Böses durch Gutes, Irdisches durch Himmlisches zu überwinden, also die erbsündlich verderbte Menschheit samt allen ihren Ordnungen durch die seelenbildende Macht des Evangeliums derart zu veredeln, daß sie des Namens einer christlichen Gesellschaft immer würdiger zu werden vermag. Wenn diese Erwartung, daß nicht die „Buben", sondern die Christen in der christlichen Gesellschaft schließlich die bestimmende Macht werden müssen, in der Schrift „von weltlicher Oberkeit" nicht als solche rund und klar ausgesprochen wird, so ist diese Unterlassung aus den geschichtlichen Voraussetzungen leicht zu begreifen: Luthers Empörung über Päpste und Bischöfe, die aus Seelsorgern zu „weltlichen Fürsten" wurden, über die weltlichen Fürsten, die, abgesehen von ihrer sonstigen Unwürdigkeit, sich auch noch vermessen, geistlich die

Seelen zu regieren, und über die Schwarmgeister, die an die Stelle der natürlichen Rechtsordnungen die angeblich schriftmäßigen setzen wollen, nötigen ihn zu einer grundsätzlich so scharfen Sonderung von Gottes- und Weltreich, daß er ihre Spannungen zunächst viel stärker betonen und zum allgemeinen Bewußtsein bringen mußte, als ihre Vermittlungsmöglichkeiten. Dennoch liegt trotz aller pessimistischen Anwandlungen jene ideale Aufgabe nicht nur im Zuge seiner Gedanken notwendig mit eingeschlossen, sondern seine gesamte reformatorische Arbeit diente sogar unermüdlich der Annäherung an jenes höchste Ziel. Eben darum unterschied er ja auch die Pflichten der bloß naturgesetzlichen Obrigkeit so deutlich von denen der christlichen und ließ es zu keiner Zeit an sorgsamster Gewissensbelehrung fehlen, wie die Angehörigen aller Stände vom Fürsten bis zum schlichtesten Hausvater ihr gottgegebenes Amt „christlich und seliglich brauchen" sollen, daß sie „auch gen Himmel kommen". Wenn also in der Schrift „von weltlicher Oberkeit" der so hochgemut ergriffene Gedanke einer christlichen Sozialreform wieder preisgegeben scheint, so wäre die Ethik Luthers damit in der Tat bei einem toten Punkte angelangt, ähnlich demjenigen, den wir oben (S. 312 ff.) bei seiner scharfen Trennung von Glaube und guten Werken wahrnehmen konnten. Bei diesem konnte sie unmöglich verharren, wenn sie sich selber nicht untreu werden und hinter ihrem hohen Lebensideal, der Beherrschung der Welt durch die christliche Freiheit, nicht kleinmütig zurückbleiben wollte. So ist denn die Gedankenführung jener Schrift, weil durch bestimmte geschichtliche Anlässe bedingt, keineswegs im Widerspruch mit der Gesamthaltung der Lutherischen Ethik. Diese drängte durchaus auf eine positive Schätzung der weltlichen Ordnungen hin, die nicht mehr bloß als notwendiges Übel geduldig ertragen, sondern als sinnreiche, in sich selber wertvolle Mittel und Anlässe zur Verwirklichung des Reiches Gottes gewürdigt werden sollten. Und den Weg zu diesem Ziele bahnte sich Luther durch die Aufnahme der Lehre vom relativen Naturrecht, die aber unter seinen Händen sich sehr bedeutsam verwandelte.

Luther berief sich nicht selten auf die von Gott ins menschliche Herz geschriebenen natürlichen Gesetze eines guten Lebens, die Christen, Juden und Heiden gemeinsam seien. Er fand, daß von Redlichkeit, Ehrbarkeit und äußeren Tugenden die Heiden sogar mehr geschrieben hätten, als die Apostel. Er konnte sich innerhalb bestimmter Grenzen über die aristotelische Ethik, vor allem über die Pflichtenlehre Ciceros gelegentlich sehr anerkennend aussprechen und fand in der Nächstenliebe auch einen natürlichen Zug des Herzens wirksam, fordere sie doch nichts, „das nicht ein Jeglicher wollte ihm gehalten haben". Freilich wenn das Gute, auch ohne die Hilfe des heiligen Geistes, eine unmittelbare Anziehungskraft üben kann, ungleich gewaltiger sind doch die Hemmungen und Widerstände, die ihm aus der menschlichen Natur erwachsen: dieser fehlt es also nicht an Erkenntnis des Guten, wohl aber an der Kraft, solcher Erkenntnis nachzuleben. Immerhin: „die Kreaturen sind und stehen alle zuvor da, ehe Christus mit dem Evangelium kommt"; der Heilsordnung geht die Schöpfungsordnung nicht nur voraus, sie wirkt auch in ihr weiter. Und wenn die Erbsünde allerdings die ursprüngliche Willenseinheit des Menschen mit Gott aufgehoben hat, so sind doch einerseits die natürlichen Ordnungen des menschlichen Daseins als solche von dieser nur die menschliche Gesinnung treffenden Verderbnis unberührt, also gut geblieben, anderseits ist auch im Sündenstande ein Rest des Urstandsgesetzes erhalten geblieben, eine gewisse Erkenntnis Gottes und seines sittlichen Willens, die im Gewissen sich bezeugt und, nicht bloß um der Furcht willen, zur Erfüllung der göttlichen Gebote nötigt. Aber diese Erkenntnis bleibt Stückwerk und unsicher, vor allem weiß sie nichts davon, daß der Mensch im Bann der Sünde liegt und dadurch Gott im Innersten fremd geworden ist, und so meint sie, den Willen Gottes durch die äußere Beobachtung der Gesetzesforderung vollkommen erfüllen zu können. Alles, was aus der natürlichen Sittlichkeit nach dem Sündenfall hervorgeht, ist also,

so hell es vor den Menschen glänzen mag, doch nicht wirklich gut; das Gute beginnt vielmehr erst dort, wo nicht mehr die Welt, sondern Gott allein das Herz regiert, d. h. wo nicht die natürliche Vernunft das Verhalten des sittlichen Willens bestimmt, sondern der heilige Geist durch den Glauben. Dennoch ist das Handeln nach dem natürlichen Sittengesetz auch wieder gut und notwendig, weil es einerseits von Gott gewollt ist und darum, sobald der Mensch dagegen fehlt, durch die Obrigkeit erzwungen werden muß, und weil anderseits jeder normale Mensch die Kraft, also auch die Pflicht dazu in sich hat, woraus sich ergibt, daß auch der Wiedergeborene an dies sittliche Naturgesetz sich halten muß, ja es sogar mit Lust erfüllen wird. Der religiöse Wert des Gesetzes, daß es nämlich die Bekehrung wirkt und für den Bekehrten seine Schrecken verloren hat, kann hier gänzlich außer Betracht bleiben, wo lediglich von der sittlichen Natur des Menschen und ihrer Bewahrung im Sündenstande zu reden ist. Der scheinbare Widerspruch, daß das Handeln nach dem natürlichen Sittengesetz gut ist, weil von Gott gefordert, und doch wieder nicht im höchsten Sinne gut, weil es unter dem Bann der Erbsünde nicht aus der Einheit der mit Gott versöhnten Person hervorgehen kann, findet seine Lösung darin, daß das Natürlich-Gute die Form ist, in der sowohl der alte wie der neue Mensch seinem Gotte zu dienen hat, die aber doch erst aus der Innerlichkeit des neuen, wiedergeborenen Menschen ihren Ewigkeitsgehalt und damit ihren vollen Wert für Gottes Reich empfängt. Die natürlichen Ordnungen des Lebens und die Aufgaben, die mit ihnen gegeben sind, sind demnach für Christen und Nichtchristen genau die gleichen, diese aber gebrauchen und erfüllen sie auf andere Art, als jene: die Nichtchristen nach den Grundsätzen irdischer Zweckmäßigkeit und Wohlfahrt, die Christen im Dienste der Ehre Gottes; jene aus dem Gefühl des Sollens, diese aus dem des Nichtanderskönnens.

Von hier aus ergibt sich Luthers Stellung zum Dekalog, der erst durch ihn zum Kernstück der christlichen Erziehung er-

hoben worden ist. Nicht daß er mit der Lex naturae gleichgesetzt wurde, war das Neue, sondern die geniale Art, wie er in das verklärende Licht des Evangeliums gerückt und als vollkommener Inbegriff christlicher Ethik und Lebenskunde gedeutet wurde.

In seine oft betonte Ablehnung des mosaischen Gesetzes, von dem zwar manches zu lernen sei, das aber als ein den Juden gegebenes uns nichts mehr angehe, hat Luther bisweilen auch den Dekalog eingeschlossen, weil dieser nichts anderes enthalte, als „das Gesetz der Natur, das uns natürlich ins Herz geschrieben ist". Aber eben darum konnte er auch die Vermutung äußern, die zehn Gebote stammten wohl nicht aus einer besonderen jüdischen, sondern einer älteren, menschheitlichen Offenbarung. Jedenfalls fand er in ihnen das natürliche Sittengesetz in so unübertrefflicher Klarheit dargelegt und zugleich als Ausdruck des göttlichen Willens bezeugt, daß er diesen „Ausbund göttlicher Lehre" als Maßstab zur Beurteilung aller weltlichen, auch politischen und rechtlichen Ordnungen in hohen Tönen pries. Seine Gleichung zwischen Dekalog und sittlichem Naturgesetz bezieht sich allerdings nur auf die Gebote der zweiten Tafel, die für das Gemeinschaftsleben der Menschen untereinander die Regeln geben: für das Verhältnis von Eltern und Kindern, Vorgesetzten und Untergebenen, für gerechte und liebevolle Behandlung des Nebenmenschen, Heilighaltung der Ehe und des Eigentums, Treue, Wahrhaftigkeit und Unterdrückung des Eigennutzes in Handel und Wandel. Alles das sind ihm sittliche Forderungen, die auch die Heiden kennen, und die sich aus der antiken Moralphilosophie und dem römischen Recht, aus Aristoteles und Cicero vortrefflich erläutern lassen, weil sie eben jenem Vernunftbesitz angehören, der von dem Lebensgesetz des Urstandes her im Sündenstande erhalten geblieben ist. Daraus folgt aber auch, daß die eigentliche Würde und Herrlichkeit des Dekalogs nicht in seiner Übereinstimmung mit der Lex naturae gesucht werden kann, sondern in seiner alle Vernunftgebote unendlich überbietenden Forderung, daß der

natürliche Mensch sich in den geistlichen verwandele, also in der ersten Tafel, die der heidnischen Weisheit unbekannt geblieben ist, und aus der die zweite erst ihr entscheidendes Licht und ihren tiefsten Sinn empfängt. Gott hat sich in diesem Gesetz als Gerechtigkeit, Heiligkeit und Vollkommenheit offenbart, und er fordert, daß des Menschen Wille dem seinigen gleich werde, also nicht mehr durch das Fleisch und den Unglauben sich bestimmen lasse, sondern durch den Geist, den Glauben und den Gehorsam des Glaubens. Er will die unbedingte Hingabe des Herzens, und aller Stolz des Menschen, der die Werke der zweiten Tafel Stück um Stück erfüllt zu haben wähnt, wird zunichte gegenüber der Majestät der ersten Tafel, die da verkündet, daß die Sittlichkeit nicht in Stücken besteht, sondern in jener heiligen Gesinnung, die Gott über alle Dinge fürchtet und liebt, auf ihn allein, aber auf nichts Irdisches ihr Vertrauen setzt und nur ihm gefallen, nur ihn bekennen will. Für die Juden war das sittliche Gesetz also nach seinem Wortsinn verbindlich, für den Christen dagegen zeigt es nur die Richtungen an, in denen sein sittliches Handeln sich bewegt, denn der echte Christ kann aus der Fülle seines Glaubenslebens Höheres vollbringen, als in Einzelgebote überhaupt zu fassen ist. So wird auch im Dekalog die Bruderliebe, von der die zweite Tafel redet, auf die Gottesliebe gegründet, erst damit wird die Lex naturae wieder zu dem, was sie im Urstande war, die natürliche Sittlichkeit zur Gnadensittlichkeit, der natürliche Mensch zum geistlichen Menschen und zu Gottes Ebenbild, indem er durch den Glauben mit göttlichen Kräften gesegnet wird und durch die Liebe diese Kräfte in die Welt leitet, um die ganze Breite und Fülle irdischen Lebens mit Ewigkeitswerten zu sättigen.

Diese geniale Deutung des Dekalogs sollte von weittragenden kulturgeschichtlichen Folgen werden. Sie machte es nämlich möglich, daß die Bergpredigt, die vom christlichen Radikalismus doch immer wieder in äußerlich gesetzlichem Sinne ausgelegt wurde, und an die der Katholizismus immer wieder seine irreführende Lehre von den „evangelischen Räten für die voll-

kommenen Christen" anheften konnte, von ihrer gefährlichen, das höchste Ideal christlicher Lebensführung darstellenden Rolle befreit werden konnte, nicht als ob ihr Luther diese Rolle nicht auch zuerkannt hätte, sondern weil das, was sie eigentlich forderte — das innere Gesinntsein, wie es Jesus Christus auch eigen war, ohne die gesetzliche Verpflichtung auf ihre Beispielsätze — in seiner Auffassung des Dekalogs bereits so völlig enthalten war, daß die Bergpredigt dem nichts mehr hätte hinzufügen können, weshalb sie auch im Katechismus keine Stelle zu erhalten brauchte. Dagegen bot der Dekalog anderseits den unschätzbaren Vorteil, daß an der Hand seiner Gebote die ganze innerweltliche Sittlichkeit, die individuelle wie die soziale, im Sinne einer christlichen Lebenskunde entwickelt und auf solche Weise ein Grundbuch religiös-sittlicher Volkserziehung geschaffen werden konnte, das in der Art, wie es Vernunft und Offenbarung, Naturordnung und Frömmigkeit, Welt und Ueberwelt zusammenwob, zum stärksten Hort protestantischer Kultur zu werden versprach. Hier konnte es auch dem schlichtesten Sinne deutlich gemacht werden, daß Glaube und gute Werke untrennlich zusammengehören, insofern jener in diesen sich unablässig auswirkt und allen Werken den gleichen Wert vor Gott gibt, mögen sie auch in den Augen der Welt die unscheinbarsten sein. Es konnte aber auch das andere deutlich werden, daß, wenn auch alle Werke aus dem Glauben gehen sollen, sie doch nicht ihren einzigen Antrieb in ihm haben können, vielmehr ist es das nimmer ruhende Leben selbst, das zu ihnen treibt, denn „der Mensch muß sich regen, essen und trinken und zu schaffen haben", er „kann so wenig ohne Werke sein, so wenig er ohne stetigen Odem und Regung des Herzens leben kann." Gefühle wie Mutterliebe, Kindesliebe, Freundschaft, heldenmütige Aufopferung fürs Vaterland u. dgl. sind an und für sich gut, und der Satz „alles, was ihr wollet, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch" (Matth. 7,12) stammt aus der „gesunden und unverdorbenen Natur" des Menschen. Alle derartigen Triebe der eingeborenen, vom Urstande her geretteten sittlichen

Naturanlage werden erst böse durch die fleischlichen Neigungen der Selbstsucht, des Stolzes, der Eitelkeit und des Unglaubens, die sich mit ihnen verknüpfen. Auch im Leben des Wiedergeborenen bleiben jene natürlichen Triebe selbstverständlich dauernd wirksam, aber indem der Glaube sie bejaht, werden sie frei von allen Trübungen der Selbstliebe, dienen zu Gottes Ehre und helfen in dieser Zeitlichkeit ewiges Leben entzünden. So ist es der Glaube, der dem Christen die Fähigkeit gibt, erst im höchsten Sinne Mensch zu werden, d. h. Gottes Ebenbild im Sinne des Urstandes, losgesprochen von dem Banne der Sünde. Die zweite Tafel des Dekalogs entspricht dem relativen Naturrecht des Sündenstandes, die erste dem absoluten Naturrecht des Urstandes; jenes empfängt seinen Wert vor Gott erst durch die alles beseelende Liebesgesinnung, die aus dem Glauben fließt, und dieser Glaube schafft uns wieder um zu dem, was wir einst im Paradiese waren: zu Kindern Gottes.

Der überweltliche Charakter der christlichen Sittlichkeit war also auch hier in seiner ganzen Hoheit gewahrt, doch nicht mehr in einem bevorzugten Stande, dem der „Vollkommenen", war er gegenständlich und anschaulich gemacht, sondern er war ganz und gar in die Innerlichkeit des freien Christenmenschen verlegt, wo nur Gott ihn sehen kann, und aus dieser Tiefe der Innerlichkeit sollte er hineinwirken in die Welt, um sie umschaffen zu helfen zum Reiche Gottes. Die Betätigungsformen dieses Gottesdienstes aber brauchen nicht erst gesucht zu werden, sie sind vielmehr durch die Schöpfungsordnung ein für allemal gegeben, dürfen also weder durch selbstgeschaffene ersetzt oder verdrängt werden, noch ist es den Christen erlaubt sich ihnen zu entziehen oder sie zu verachten, denn beides wäre Ungehorsam gegen Gott. Sie heißen: weltliche Obrigkeit, Recht, Krieg, Gliederung der Gesellschaft in Stände und Berufe, Ehe, Familie und Eigentum, lauter feststehende Ordnungen eines Vorsehungszusammenhanges, der jedem einzelnen in dieser Welt seinen bestimmten Platz, sein Amt und seinen Dienst anweist

und ihn verpflichtet, dies Amt heilig zu halten, denn obschon es ein „äußerlich Ding“ ist, so ist es doch zugleich „ein Artikel des Glaubens um des Wortes willen, in das es gefaßt ist.“ Je entschiedener Luther nach dieser Richtung ging, um so mehr war er allerdings genötigt, wo das Neue Testament etwa mit seinen Zeugnissen versagen mochte, sich auf das Alte zu berufen, worin ihm der Calvinismus mit bewußter Grundsätzlichkeit folgte: hier fand die Weltoffenheit des Protestantismus willkommene Handreichungen für ihre unbefangene Wertschätzung der irdischen Güter. Auch darin bewährte sich wieder jener konservative, positivistische Grundzug, der Luthers Wesen nicht minder tief eingeprägt war, als der individualistisch-freiheitliche. Und so klar er betont, daß alle natürlichen Ordnungen den Regelungen der Vernunft unterstehen, er hält doch immer daran fest, daß damit das Letzte noch nicht gesagt ist: sie gehen vielmehr alle hervor aus dem Schöpfungswillen Gottes, Gott also ist selber in ihnen gegenwärtig mit seinem Wort, wie ja alle Kreaturen seine „Larven“ sind, hinter denen er sich verbirgt; und darum kann auch in allen die ethische Gesinnung des Evangeliums jederzeit eine Macht werden, die stärker ist, als die Herrschaft der Sünde.

So ließe sich vom Dekalog aus das Ganze des reformatorischen Christentums besonders lehrreich entwickeln, denn von hier aus, wo sich offenbart, „was der Mensch ist, was er gewesen ist und was er wieder werden soll“, fällt nicht nur helles Licht auf Luthers befreiende Entdeckung der reinen Gesinnungsreligion, in der die reine Gesinnungsethik notwendig enthalten ist, sondern auch auf seine grundlegend neue Würdigung der irdischen Lebensgüter, die nun erst wahrhaft als „Güter“ empfunden, als Gottes Gaben dankbar empfangen, in freudigem Gehorsam, ohne Gewissensnot angeeignet und zu seiner Ehre gebraucht und verwertet werden konnten. Im Katholizismus hatte die weltliche Kultur der Heiligung durch die kirchlichen Gnadenmittel und das theokratische Ideal bedurft, um vom Makel des „Profanen“ frei zu werden, im Protestantismus

aber war ihr dieser Makel von vornherein genommen, denn sie hatte nun ihren Grund und ihre Rechtfertigung in Gottes heiligem Willen selbst und bot die Formen und Voraussetzungen dar, in denen der Glaube und die Liebe des evangelischen Christen sich vorsehungsgemäß zu entfalten und zu bewähren hatte.

Luthers großartige Lehre vom wahren Gottesdienste der Gesinnung, wie er in der gewissenhaften Ausübung des Berufes sich vollzieht, hat auf die späteren Jahrhunderte vielfach noch stärkeren Eindruck gemacht, als seine erstaunliche Vereinfachung aller religiösen Vorgänge und Ausübungen zum Erlebnis des Glaubens. Wie sein berühmter Satz, daß die zehn Gebote das Gewissen nicht treffen könnten, wenn nicht das natürliche Gesetz zuvor von Gott in die Herzen geschrieben wäre, wesentlich mitbestimmend werden sollte für den Ausbau der Lehre von der natürlichen Sittlichkeit und Gotteserkenntnis als der Vernunftgrundlage aller positiven Religionen, so hat die Aufklärung namentlich auch die weltförmige Ethik der Reformation als deren entscheidenden Fortschritt gegenüber dem Mittelalter und demzufolge das praktische Christentum der Berufstreue, Gemeinnützigkeit und Nächstenliebe als eine ihrer wertvollsten Errungenschaften gepriesen. Und damit hatte sie insofern ganz recht, als alle Tatsachen, die von einem großen Menschen ausgehen, auch alsbald ihr eigenes Leben zu führen beginnen und von dem Zusammenhang, in dem sie entstanden, sich loszulösen suchen, um ihre eigene Dialektik zu entfalten. Im übrigen aber war ihr Verständnis für Luthers Christentum einseitig und ungeschichtlich. Denn so unantastbar die hohe kulturgeschichtliche Bedeutung jener Lehre vom Gottesdienst der Berufsarbeit auch feststeht, sie war doch in Luthers Geist noch mit Hemmungen und Einschränkungen belastet, die den glücklichen Erben seiner befreienden Gedanken freilich nicht mehr zum Bewußtsein zu kommen brauchten, aber unserer geschärften geschichtlichen Einsicht um so deutlicher verraten, aus welchem Zwiespalt des Gemütes sie geboren wurden.

Eine der stärksten Hemmungen dieser Art war die schon erwähnte Anschauung, daß der Christ mit dieser Welt und ihren Werken doch nur nach seiner Leiblichkeit zusammenhänge, daß das Reich Christi als ein ganz und gar der Innerlichkeit angehörendes mit den zeitlichen Dingen, die lediglich der natürlichen Vernunft unterstehen und deren Ordnung ruhig der Obrigkeit und den Juristen überlassen werden dürfe, eigentlich nicht das geringste zu schaffen habe. Das Weltreich ist nach der Schöpfungsordnung allerdings auch Gottes Reich, aber doch nur „zur linken Hand": es ist die Rechtsordnung für den Sündenstand, die der Gnadenordnung entgegengesetzt ist und eben nicht auf Freiwilligkeit, sondern auf Zwang beruht. In dieser Anschauung lebten nicht nur die Stimmungen der urchristlichen Weltenthaltung fort, auch der reformatorische Kampf gegen die falsche Schätzung der Werke und gegen die theokratische Vermengung des geistlichen und des weltlichen Regiments konnte nach der damaligen Lage der Dinge unmöglich auf sie verzichten, und so war sie, wenn man nur ihre zeitgeschichtliche Wirkung bedenkt, allerdings ein unentbehrliches Stück in Luthers Gedankenwelt, aber mit dem eigentlichen Wesensgehalt der Reformation so wenig vereinbar, daß sie diesem sogar gefährlich werden mußte. Denn sie drohte, die hohe Erkenntnis vom Gottesdienst der treuen Berufsarbeit wieder bedenklich zu entwerten, ja dem Streben nach einer Verwirklichung des christlichen Lebensideales in der „sündigen kreatürlichen Welt" schließlich alle Möglichkeiten abzuschneiden, insofern der Christ ihr nur als ein Pilgrim, Fremdling oder Gast in der irdischen Herberge galt und die Einheit seiner Persönlichkeit immer wieder in verhängnisvoller Weise gespalten und geschwächt werden konnte durch die scharfe Scheidung zwischen dem, was er als „Person" im Verkehr mit Gott, und was er als Verwalter eines weltlichen „Amtes" oder „Dienstes" im Verkehr mit den Leuten zu schaffen habe: „ein Fürst kann wohl ein Christ sein, aber als ein Christ muß er nicht regieren, und nach dem er regieret, heißt er nicht ein Christ, sondern ein Fürst; die Person

ist wohl ein Christ, aber das Amt oder Fürstentum geht sein Christentum nichts an." „Siehe, so sind beide Stände oder Ämter recht geteilt und doch in einer Person und, so zu rechnen, widerwärtig, daß eine Person soll zugleich alles leiden (nach geistlicher Ordnung) und nicht leiden (nach weltlicher Ordnung)." „Meine Person, die ein Christ heißt, soll nicht für Geld sorgen und sammeln, sondern allein an Gott mit dem Herzen hangen, aber äußerlich mag und soll ich des zeitlichen Guts brauchen für meinen Leib und für andere Leute, sofern meine Weltperson gehet." Es ist darum auch ganz verkehrt, sich arm zu schenken, „denn du bist am meisten und ersten schuldig, deinem Weib und Kind und Gesinde die Notdurft zu schaffen, und mußt ihnen dasselbe nicht entwenden, das ihnen von dir gebührt". Aber „für dich selbst bleibst du an dem Evangelio und hältst dich nach Christi Wort, daß du gern den andern Backenstreich leidest, den Mantel zum Rock fahren läßt, wenn es dich und deine Sache betreffe. So gehts denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tuest äußerlich und innerlich, zugleich dem Übel nicht widerstehest und doch widerstehest." Die Vorstellung, daß „beides fein miteinander gehe", ist freilich kaum mehr, als eine wunschmäßige, die nicht darüber hinwegzuhelfen vermag, daß auf diese Weise ein Zwiespalt der Persönlichkeit zu entstehen droht, dessen Überwindung die wenigsten gewachsen sein können, da doch jeder nicht nur Christ, sondern außerdem auch Inhaber eines Standes oder Amtes ist und hier nach einer andern Lebensordnung handeln muß, als dort. Wohl stammen beide Lebensordnungen von Gott, von dem jeder sein Amt empfängt, aber diese Gewißheit schützt den Feinfühligen nicht vor der immer wieder sich erneuernden Gewissensfrage, ob er sich im einzelnen Falle an das Evangelium halten soll oder an die Zwangsgebote der irdischen Gemeinschaft; und schließlich läßt die Auffassung aller Rechtsgemeinschaften als Zwangsordnungen die Erkenntnis kaum aufkommen, daß in ihnen nicht bloß Schutzwehren gegen die Sünde, sondern auch selbständige sittliche Eigenwerte enthalten sind. Die irdischen

Ordnungen sind im Lichte dieser Betrachtungen unveränderliche Naturgegebenheiten, wie Sonne, Mond und Jahreszeiten, in die der Christ sich einfach zu schicken hat, weil sie von der Vorsehung so gewollt sind, und „dem Nächsten zu nutz", aber in sein seelisches Leben reichen sie nicht hinein. Nimmt man dazu den bei Luther oft wiederholten Satz, daß Christus nicht gekommen ist, die Kreatur zu ändern, daß vielmehr bis zum jüngsten Tage „alle äußerliche Kreatur soll bleiben, wie sie Gott geordnet hat, und keine Änderung geschehen", so scheint damit eine starre Naturgesetzlichkeit der irdischen Lebensverhältnisse, Abhängigkeiten und Ordnungen behauptet, die ihre bewußte Beeinflussung und Weiterbildung in sozialethischem Sinne grundsätzlich ausschließt, zum mindesten können sittliche Werte nur soweit in ihnen gegenständlich werden, als die Gesinnung der einzelnen sie hergibt, während die Einrichtungen als solche unterhalb des Bereiches der christlichen Ethik liegen bleiben. Nach unseren früheren Darlegungen kann allerdings kein Zweifel darüber bestehen, daß diese durchaus zeitgeschichtlich bedingte Betrachtungsweise auf der eigentlichen Höhenlinie der reformatorischen Ethik überwunden ist und in dem Lebensideal der Weltbeherrschung durch die christliche Freiheit und der Herstellung einer christlichen Gesellschaft zur Ehre Gottes ihre Aufhebung findet; auch ist sie ja unvereinbar mit der grundlegenden Voraussetzung, daß die Gesinnungsethik der Gottes- und Bruderliebe und die Vernunftethik des Naturgesetzes beide ihren Ursprung in Gott haben, also auch aufeinander angelegt und Glieder eines einheitlichen Vorsehungszusammenhanges sein müssen. Dennoch schien die Möglichkeit, beide zusammenzuschauen, an den harten Tatsachen des Lebens fortwährend zu zerbrechen, und solche Erfahrungen verdichteten sich bis zu einem Pessimismus der Weltbeurteilung, der nicht nur bei Luther selbst, sondern auch bei seinen Epigonen jenes reformatorische Lebensideal zeitweilig stark verdunkelt und es in seiner sittlich bewegenden Kraft gehemmt hat.

Ein zweiter empfindlicher Mangel in Luthers ethischen

Betrachtungen hängt zusammen mit seiner Lehre von der Sünde, Buße und Bekehrung. Das ganze Leben des Christen ist ja ein Kampf gegen die Sünde. Auch da, wo die Bekehrung eingetreten ist und die Affekte des Wiedergeborenen sich zu regen beginnen, also die Liebe zu Gott, innere Freude an seinen Geboten und die Lust an den absoluten sittlichen Werten, suchen immer wieder Selbstsucht und Weltseligkeit, ja Haß gegen Gott und seine harten Gebote die Herrschaft über den Willen zu gewinnen und müssen überwunden werden durch Buße, Gebet und strenge Selbstzucht. Die Macht der Erbsünde, die ja nach Luther nicht etwa auf eine im menschlichen Fleische liegende Notwendigkeit, sondern auf einen Abfall des Willens von Gott zurückzuführen ist, tritt im Wiedergeborenen freilich nicht als ein Hang zu groben Sünden und bösen Gedanken auf, wohl aber als Bestimmbarkeit seines Willens durch eudämonistische Antriebe und Einflüsterungen der fleischlichen Vernunft, die es zur vollen Hingabe des Herzens an Gott und das heilige Evangelium nicht kommen lassen, so daß nicht nur alle guten, also Gottes Willen entsprechenden Handlungen dennoch von der Erbsünde befleckt bleiben, sondern auch die Versuchung zu bewußten Sünden niemals aufhört, die den Verlust des schon gewonnenen Gnadenstandes und, wofern es nicht zu erneuter Bekehrung kommt, des ewigen Heils zur Folge haben können. So tief der sittliche Ernst dieser Anschauung ist, die durch die Beichtzucht auf das innere Leben der Gemeinden den nachhaltigsten Einfluß zu gewinnen suchte, so läßt sich anderseits doch nicht verkennen, daß sie durch die einseitige Betonung des Schuldgefühls und die fortgesetzte Mahnung zur Bußfertigkeit auf das sittliche Gefühl auch lähmend wirken konnte und gewirkt hat, indem sie nicht nur dem Walten der christlichen Freiheit die siegreiche Freudigkeit und den seelischen Schwung nahm, sondern auch das Gefühl eines ständigen Wachstums des Glaubenslebens kaum zur Entwickelung kommen ließ, vielmehr zu einer Peinlichkeit der Selbstprüfung erzog, die für die Pflichten der Nächstenliebe und die sittlichen

Aufgaben der christlichen Gesellschaft am Ende den Blick verlor. Daß es Luther selbst nicht an den freien und großen Gedanken fehlte, die solchen lähmenden und ängstlichen das Gegengewicht boten, das hatte er für sich, anderen war es nicht in gleichem Maße gegeben; anderseits aber waren seiner Frömmigkeit doch die Züge des Bekehrungschristentums so tief eingeprägt, daß es nicht zu verwundern ist, wenn diese in der altprotestantischen Orthodoxie und erst recht im Pietismus zu einer bis ins Ungesunde gesteigerten Geltung gelangten.

Andere Hemmungen, die den in Luthers ethischer Grundstellung angelegten idealen Lebenswerten die freie Entfaltung verschränkten, waren in den allgemeinen gesellschaftlichen Zuständen enthalten, innerhalb deren die Reformation sich auszuwirken hatte. Wenn Luther mit Recht sagen konnte, daß niemand vor ihm das göttliche Recht der Obrigkeit mit so grundsätzlicher Klarheit gelehrt habe, und wenn diese seine Lehre für die Ausbildung des Territorialstaates zweifellos eine wichtige geistige Hilfe gewesen ist, so hatten wir anderseits nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß es sich hier nicht bloß um eine aus der Bibel abgeleitete Theorie handelte, sondern vor allem auch um die religiöse Bekräftigung einer längst vorhandenen geschichtlichen Tatsache, die eine wesentliche Voraussetzung der Reformation bildete und für ihre eigene Entwickelung von entscheidender Bedeutung geworden ist. Ebenso war ja Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum, seine Entwurzelung des hierarchischen Kirchenbegriffs und des theokratischen Ideales sowie seine Heiligsprechung der irdischen Lebensordnungen keineswegs bloß aus der „Selbstbewegung des religiösen Gedankens“ hervorgegangen, sondern zugleich auch bedingt und gefordert durch die Entwickelung der Laienkultur, die auf solche Erkenntnisse schon lange hindrängte. Es konnte ferner nicht ausbleiben, daß die Macht der bestehenden Verhältnisse sich auf die Dauer stärker erwies, als die geistige Flugkraft, mit der die Reformation sich in ihren Anfangsjahren über die irdische Enge erhoben hatte, und daß somit auch Erscheinungen

an ihr hervortraten, die man vielleicht am zutreffendsten als „Verphilisterung" der Reformation bezeichnen kann. Luthers Lehre von der Heiligkeit der weltlichen Obrigkeit und der natürlichen gesellschaftlichen Lebensordnungen hatte ja für ihn selbst niemals jenen dürftigen Sinn, den erst schwächliche Epigonen hineinlegten: daß man nämlich alle im Namen dieser heiligen Ordnungen ergehenden Anweisungen und Handlungen irrender Menschen stillschweigend zu dulden oder gar gutzuheißen habe; vielmehr stand ihm der Gehorsam gegen Gott und seine Gebote dem gegen seine ungetreuen Haushalter allezeit voran, ein christliches Lebensgesetz, das er in einer wahrhaft königlichen Unabhängigkeit gegenüber den Großen dieser Erde vorbildlich erfüllt hat. Aber auch dies vermochten ihm kleinere Geister nicht nachzumachen, die jene Lehre unter dem Einfluß der bezeichneten Zeitstimmungen einfach dahin verstanden, daß alles Handeln im Dienst jener natürlichen Ordnungen, schon als solches gottgefällig, d. h. religiös und sittlich wertvoll sei, also auch die bereitwillige Ergebenheit gegenüber der weltlichen Obrigkeit und ihren Geboten. Gewiß hielt man fest an der Überzeugung, daß für die christliche Beurteilung des Handelns lediglich die Beschaffenheit der inneren Gesinnung entscheidend sei, aber dieser innerliche Gottesdienst blieb eben Sache des einzelnen, die Obrigkeit hatte es nur mit der Regelung des äußeren Gottesdienstes zu tun, also mit der Sorge für Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, durch die an alle gleichmäßig die geistigen Kräfte des Evangeliums herangebracht werden konnten. So entstand eine Auffassung des christlichen Lebens, in der der Sinn für die Innerlichkeit der Religion zu schwinden drohte, je mehr sie den Gehorsam gegen die Obrigkeit, die Ehrfurcht vor der Kirche, ihren Ämtern und Ordnungen, den regelmäßigen Gang zu Predigt und Abendmahl, Bibellesen, Gebet und Wohltätigkeit zur unerläßlichen Pflicht und Sitte stempelte, die bürgerliche Rechtschaffenheit mit dem kirchlichen Wohlverhalten des Untertanen schlechthin gleichsetzte und selbst die Pflichten der Nächstenliebe, Treue und

Zuverlässigkeit in Handel und Wandel vorzugsweise in dem Sinne erfüllte, daß jene eben von Gott geboten und in der Natur der Gemeinschaft begründet seien, ohne sich ihres unmittelbaren Ursprungs aus dem Lebensquell des persönlichen evangelischen Glaubens noch deutlich bewußt zu werden. So wertvoll für die Erhaltung der religiösen Überlieferung der Bestand einer festen kirchlichen Sitte ist, so verderblich kann diese für die inneren Werte des Glaubens werden, weil alles, was ein Bestandteil der öffentlichen Gesittung geworden ist, eben damit eine Selbstverständlichkeit gewinnt, die eine Besinnung auf seine seelischen Voraussetzungen entbehrlich macht und zu einem äußerlichen Sichabfinden hinneigt. Dies an und für sich schon unvermeidliche Herabsinken der schöpferisch beseelten religiösen Stimmungen auf den Gebrauchsstandpunkt des Alltags wurde nun in hohem Grade begünstigt durch die Enge und Dürftigkeit der allgemeinen Lebenszustände. Schon seit dem Ausgang der Staufer hatte ja das deutsche Volk sein ohnehin immer nur von kleinen Schichten, nie von allgemeiner Zustimmung getragenes Verständnis für großzügiges politisches Denken gänzlich eingebüßt. Sein Gesichtskreis hatte sich mehr und mehr zusammengezogen auf die Aufgaben des Territorial- und des Stadtstaates, die zwar zu Selbstgenügsamkeit und pedantischer Wichtigtuerei, aber leider nicht zu einer über das Nächste und Alltägliche hinausschauenden Tatkraft und Unternehmungslust zu erziehen imstande waren, vielmehr dem öffentlichen wie dem privaten Verhalten der Menschen den Stempel der Ängstlichkeit und Beschränktheit aufdrückten. Je mehr Deutschland vollends durch die Veränderung der Welthandelswege im Laufe des 16. Jahrhunderts zu einem Binnenlande im übelsten Sinne wurde, das als Kostgänger der günstiger gestellten seefahrenden Völker nur eines schmalen und abgeleiteten Anteils an dem großen Handelsverkehr sich erfreuen durfte, um so mehr spann es sich in spießbürgerliche Verhältnisse ein und verlor den Sinn für seinen Zusammenhang mit der Menschheit jenseits der deutschen Grenzen, ja

fast mit seinen nächsten politischen Nachbarn. Hierin wurzelt recht eigentlich das völlige Versagen der lutherischen Landeskirchen gegenüber dem großen christlichen Gedanken der Heidenmission, das sein Ruhekissen in der bequemen dogmatischen Überzeugung fand, das Evangelium sei bereits zu den Zeiten der Apostel allen Völkern zugetragen worden und stehe ja nicht mehr unter dem Scheffel, sondern leuchte wiederum allen Heiden, ohne daß man nötig habe, sie mit seiner Predigt selbst aufzusuchen. Hieraus erklärt sich aber auch die merkwürdige Lauheit dieser Kirchen gegenüber gesellschaftlichen Mißständen, die von Luthers reformatorischem Eifer so gut wie nichts mehr spüren ließ, ihre abwartende, mattherzige Haltung, die alles nur zu gern der lieben Obrigkeit und der göttlichen Fügung anheimstellte und von der Wahrheit des Satzes „hilf dir selbst, dann wird Gott dir helfen" so wenig bewegt wurde, daß sie sich lieber an jene andere, zwar bei Luther hundertfach bezeugte, aber seinen Kampfesmut doch niemals lähmende Überzeugung hielt, die Frömmigkeit habe sich im geduldigen Ertragen von Kreuz und Leid erst recht zu bewähren. Luther verstand die christliche Geduld als die stärkste aller Glaubensproben, nämlich als die Kraft, den Glauben an die Liebe Gottes sich auch durch die furchtbarsten Erfahrungen des Lebens nicht entreißen zu lassen, vielmehr selbst Unglück, Kreuz und Leiden als Erweisungen dieser Liebe zu verehren und ihnen die entsprechenden sittlichen Antriebe zu entnehmen. Für die Philister der Religion dagegen verflachte sich diese heroische Auffassung der Geduld zu einem einfachen Aushalten, Sichfügen und Geschehenlassen, ohne dem Sinn solcher Prüfungen tiefer nachzudenken. Kein Wunder, daß das Ideal der christlichen Gesellschaft, wie es der junge Luther verkündet hatte, seine Schwungkraft kläglich einbüßte und das nach Luther sich nennende Christentum der nächsten Jahrhunderte allerdings in der Pflege häuslicher Frömmigkeit und kirchlicher Sitte sich kräftig wirksam erwies, aber gegen pharisäische Stimmungen kirchlicher Selbstgerechtigkeit oder eine ungesunde Absonderung

des „Kirchlichen“ vom „Natürlichen“ nicht hinreichend gefestigt blieb und vor allem nicht den Mut fand, die gesellschaftlichen Einrichtungen und Ordnungen sich geistig zu unterwerfen und sie im Sinne einer evangelisch verstandenen Sozialreform umzubilden, obwohl doch die Reformationsschriften des großen Jahres 1520 zur Wiederaufnahme des in ihnen gewiesenen Weges immer wieder hätten antreiben müssen.

Der Calvinismus bewährte sich auch hier als der Reformationstypus der zweiten Generation, der die Vorzüge des Lutherischen Christentums zu steigern, seine Schwächen und Hemmungen zu vermeiden bestrebt war. Indem er das Bewußtsein von der Prädestination und der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes zum Kernpunkt der religiösen Persönlichkeit machte, entlastete er diese nicht nur von den quälenden Problemen der Theodizee und der Glaubensbewahrung, sondern entband in ihr auch eine Energie und Einheitlichkeit des handelnden Willens, die sich als Gottes Werkzeug wußte, die Heilsgemeinde zugleich als Heiligungsgemeinde erfaßte, in der Bibel nicht so sehr den köstlichen Quell der Sündenvergebung, als die Majestät der Gesetzesoffenbarung verehrte und die Unterwerfung der Welt unter Gottes sittlichen Willen nicht etwa als eine Folge des Rechtfertigungsvorganges, sondern als dessen wesentlichen Zweck betrachtete. So hat denn auch Calvin, der ja nicht, wie Luther, durch das Mönchtum gegangen war, die Ethik der Bergpredigt noch entschiedener als dieser ausschließlich der Gesinnung vorbehalten: sie dient der Heiligung und der Bruderliebe, aber wo die Ehre Gottes auf dem Spiele steht, darf sie nicht die Hände binden, die durch Kampf und Arbeit die Beugung aller Widersacher seines Reiches zu erzwingen haben. Calvin kannte auch nicht jene scharfe Gegenüberstellung von absolutem und relativem Naturrecht, Liebes- und Amtsmoral, erster und zweiter Tafel des Dekalogs, wie Luther, er hat das Alte Testament noch stärker zur Ergänzung des Neuen herangezogen, hat mit dem Gedanken einer christlichen Gesellschaft in ungleich umfassenderem Sinne Ernst gemacht und

seiner Kirche eine Fülle äußerer und innerer Kräfte mitgegeben, die sie für den Kampf mit der Gegenreformation sehr viel besser ausgerüstet haben. Aber bei alledem ist nicht zu vergessen, daß der Calvinismus in Westeuropa auf einem Boden von ungleich älterer Kultur zum Lebensodem großer politischer und sozialer Bewegungen geworden ist, wie sie dem deutschen Volke bis ins 19. Jahrhundert fremd bleiben sollten, und daß er durch diese Verquickung mit nationalen, wirtschaftlichen und politischen Befreiungskämpfen eine Weite und Großzügigkeit gewann, die ihn für die weltkluge Würdigung der tatsächlichen Verhältnisse sehr viel empfänglicher machen mußten, als das „in seinem Gott vergnügte" Luthertum, ja ihm schließlich auch die Eroberung Amerikas gelingen ließen. Und weiter bleibt festzustellen: auch im Calvinismus lebte Luthers religiöses Erbe, wenn auch in eigenartiger Weiterbildung, fort, und schon die unleugbare Tatsache, daß die religiös-sittlichen Grundgedanken der Reformation eine so großartige Anwendung auch auf die politische, wirtschaftliche und soziale Lebensgestaltung der Völker, wie sie im Calvinismus sich vollzogen hat, teils forderten, teils zuließen, sollte davor bewahren, in der Beurteilung der von Luther ausgehenden Bewegung diejenigen Gesichtspunkte voranzustellen, in denen zunächst ihre Unzulänglichkeiten sichtbar werden. Denn die inneren Widersprüche und Hemmungen erwuchsen ihr, wie wir sahen, teils aus den notgedrungenen Auseinandersetzungen mit Romanismus und Sektenwesen, die sie zuerst zu bestehen hatte, die also die Gedankenentwickelung auf bestimmte Kampfstellungen festlegten und zu voller Bewegungsfreiheit und Verständigung mit sich selber zunächst nicht gelangen ließen, teils aus der allgemeinen Lebensengigkeit des damaligen Deutschland überhaupt, die dem großen Zuge der Lutherischen Ideen nicht zu folgen, sie vielmehr nur in der hausbackenen Art, die ihr selber lag, sich zu eigen zu machen vermochte, dagegen dem schwersten Problem der Lutherischen Ethik behutsam auswich.

Dies schwerste Problem hatten wir bisher nur berührt: es ist das der Individualität in ihrem Verhältnis zur Ge-

samtheit oder wie die christliche Freiheit auszugleichen sei mit der irdischen Gebundenheit. Wie in der Reformation überhaupt ein neuer Begriff der Persönlichkeit sich durchkämpfte, die der ganzen kirchlichen Überlieferung gegenüber ihr heiliges Recht kühn behauptete, wie die Religion Luthers, als Erlebnis des Glaubenswunders verstanden, für das Individuum einen großartigen Zuwachs an geistiger Tiefe und Macht bedeutete, so hat auch seine Ethik seelische Spannungen entbunden, die das Mittelalter in dieser Weise noch nicht gekannt hatte, und die für die Entwickelung des deutschen Menschen von den wertvollsten Folgen werden sollten.

Wir haben als die Eigentümlichkeit des thomistischen Gesellschaftssystems die Vereinigung der biblischen Lehre vom mystischen Leibe Christi mit der antiken Lehre von der vernünftigen Zweckeinheit der Gesellschaft zu bezeichnen gehabt. Während bei Plato und Aristoteles die plastische Vorstellung von der Verwirklichung objektiver Vernunftzwecke durch die gesellschaftliche Ordnung sich mit hohen Wertgefühlen verknüpfte, die gegen den Wert der Einzelindividuen und ihr Anrecht auf Teilnahme an Herbeiführung und Nutznießung jener idealen Gesamtleistung fast unempfindlich stimmten, besaß Thomas in der christlichen Lehre vom corpus mysticum allerdings die Möglichkeit, der Aufopferung der Individuen zugunsten der architektonischen Darstellung allgemeiner Zweckideen vorzubeugen und jedem einzelnen die Teilnahme an der Verwirklichung des göttlichen Zweckes, also auch seine persönliche Würde zu sichern. Aber diese Möglichkeit konnte nicht ausgenutzt werden, weil mit jener Lehre längst der theokratische Gedanke sich verknüpft hatte, d. h. die Forderung einer den ganzen Organismus beseelenden religiösen Autorität, die Naturtrieb und vernünftige Einsicht der einzelnen in ihre Pflege nimmt, sie auf gemeinsame, in ihrem ganzen Umfang nur ihr selber gegenwärtige Zwecke hinleitet und damit die Individuen der Selbstverantwortlichkeit entbindet, indem sie von ihnen lediglich Vertrauen und Devotion begehrt und auch ihrer ethischen Leistung im

Hinblick auf die überschüssigen Leistungen der „Vollkommenen“ weitgehende Nachsicht gewährt. Indem nun Luther der päpstlich geleiteten Hierarchie und der katholischen Abstufung der ethischen Leistungen nach verschiedenen Graden der „Vollkommenheit“ ein Ende machte, entfielen jene Hemmungen, die den unmittelbaren Anteil der Individuen an dem Aufbau des Gottesreiches verkürzt oder aufgehoben hatten; von jedem einzelnen wurde vielmehr jetzt grundsätzlich die gleiche ethische Leistung gefordert, die ihm niemand abnehmen konnte, und für die es eine stellvertretende Erfüllung nicht mehr gab. Hier nahm Luther also das Wertvollste der Sektenfrömmigkeit in seine Kirche hinein: den ethischen Individualismus, befreit von den gesetzlichen Einschnürungen der Sekte; er verwandelte das Individuum aus einem Objekt hierarchischer Seelenführung in ein Subjekt religiöser und sittlicher Tätigkeit. Mit dieser außerordentlichen Steigerung der seelischen Ansprüche aber sah sich der evangelische Christ alsbald vor jene schwere Gewissensprüfung gestellt, die dem mittelalterlich-katholischen noch erspart geblieben war: wie die überweltlich verankerte Liebesethik des Glaubens zu vereinigen sei mit der natürlichen Ethik dieser Welt und ihrer im Sündenstande begründeten Rechts- und Zwangsordnungen. Wenn jedem einzelnen dieser Ausgleich jetzt zur persönlichen Aufgabe gemacht wurde, so war das zwar eine Forderung von höchster Idealität, zugleich aber eine ungeheure Zumutung an eine Gesellschaft, die seit Jahrhunderten an das katholische System der gegenseitigen Stellvertretungen und Ablösungen gewöhnt worden war. Luther konnte sich nicht darüber täuschen, daß eine Ethik, die jeden Christen ohne Unterschied vor derartig hohe und strenge Entscheidungen stellte, die durchschnittliche Leistungskraft zu weit überstieg, um jemals Gemeingut einer Massenkirche werden zu können. Hier kam ihm nun jene unschätzbare Mitgift seines reformatorischen Berufs zu Hilfe, daß ihm neben der vereinsamenden Genialität des religiösen Propheten auch die gesellige Weisheit des Volkserziehers verliehen war. Wie er durch seine

Entdeckung des rechtfertigenden Glaubens die religiöse Persönlichkeit ganz auf sich selbst stellte und dann doch den religiösen Subjektivismus vor Irrgängen und Ausartungen wieder sorgsam zu behüten wußte, indem er die Bibel, die Bekenntnisse und die kirchlichen Gnadengüter ihm als objektive Gegebenheiten von unverrückbarer Autorität vorordnete, so entlastete er auch die sittliche Persönlichkeit von dem schweren Druck und den Fährlichkeiten jenes Lebensproblems, indem er ihm eine vorläufige, für den Durchschnitt der Menschen brauchbare Lösung gab, ohne damit aber den selbständigen Entscheidungen reifer christlicher Charaktere irgend vorgreifen zu wollen. Diese Lösung war enthalten in der Lehre, daß die natürlichen Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens göttliche Stiftungen sind, die für die Wiedergeborenen in gleicher Weise wie für die Unbekehrten gelten, daß sie nicht bloß durch den Sündenstand notwendig geworden, sondern auch in der Schöpfungsordnung und in der Vernunft begründet, also an und für sich gut sind und sogar alle ein Wort Gottes zur Seite haben, durch das sie geweiht, bestätigt und zu Gegenständen des Glaubens und Glaubensgehorsams geworden sind. Auch in diesem Sinne hat Luther die Versuche, durch die Sammlung echter Christen in kleinen Verbänden der christlichen Liebesethik in ihrer Reinheit zur Verwirklichung zu helfen, später nicht fortsetzen mögen, um so lieber aber an der Hand des Dekalogs immer wieder zu zeigen versucht, wie Gottesliebe und Nächstenliebe, überweltliche und weltliche Ethik, Sorge um ewiges Leben und um zeitliche Güter zusammengehen sollen und können: „es bleibt doch zuletzt und behält den Platz Gottes gute Kreatur, und muß der Mißbrauch zu Schanden werden und untergehen."

Indem freilich der Glaubensgehorsam gegen das offenbarte Gotteswort mit der Zeit eine immer stärkere Betonung empfing, vollzog sich auch hier notwendigerweise eine gewisse Verengung des grundlegenden Glaubensbegriffes, die die christliche Freiheit sittlichen Gestaltens bedrohte, indem sie die weltlichen Betätigungen

auf die in der Bibel gebotenen oder bezeugten festzulegen geneigt war: „was Gott nicht geboten hat, das soll man meiden aufs allerfleißigste", und wer Gott dient ohne sein Wort oder ohne Auftrag der von ihm uns vorgesetzten Menschen, der hat Gott auch schon verloren, denn alle Werke, die ohne Gottes Wort und Befehl geschehen, haben ihren Ursprung ja in unserm eigenen Willen und sind eben darum gottlos und verdammlich. Dieser Grundsatz, daß keiner über seinen Stand hinausstreben noch die Grenzen verlassen dürfe, die durch Gottes Wort gezogen sind, darf allerdings nicht absolut, sondern lediglich in seiner geschichtlichen Bedingtheit und Notwendigkeit verstanden werden: er richtet sich gegen die eigenwillige Weltflucht der Mönche und die römische Werkheiligkeit, ohne selbstverständlich im übrigen das Übergehen von einem Beruf zu einem anderen verbieten zu wollen. Dennoch ist er zweifellos auch von verhängnisvollen Nachwirkungen gewesen und jenen Hemmungen der reformatorischen Sittlichkeitsantriebe zuzurechnen, von denen wir früher zu sprechen hatten; er kann aber das Urteil über die Kraft der ethischen Neuschöpfung, die sich an Luthers Namen knüpft, nicht wesentlich herabstimmen.

Denn mit dieser Anerkennung, daß die natürlichen Ordnungen der Welt an sich gut und vernünftig, nur durch die erbsündige Verderbnis des menschlichen Willens dem Mißbrauch und der Befleckung ausgesetzt sind, war die mittelalterliche Weltverachtung und die katholische Zurücksetzung des tätigen hinter das beschauliche Leben grundsätzlich überwunden und der Weg zu einer neuen Kulturfittlichkeit gebahnt, d. h. zu der Einsicht, daß jene Ordnungen als solche Träger ideeller und sittlichkeitschaffender Werte sind und darum als die dauernden Grundlagen alles sozialen Lebens gesund erhalten und ausgebaut werden müssen, so wie es dem jeweiligen Stande evangelischer Gewissensforderungen entspricht: denn „wenn ich frage, was ein Christ ist, so kann ich nicht sagen, er ist so oder so", „alle Stände haben ihren Titel und Namen, allein dieser hat keinen Namen", „so hat er auch kein sonderlich Werk, davon

er möchte genennet werden, denn er tut allerlei Werke, wie sie ihm vorkommen, ist ihm eins wie das andere". Aber so gewiß diese Anschauung durch die von der Reformation geschaffenen Tatsachen überhaupt erst möglich geworden und aus ihren ethischen Grundgedanken ableitbar ist, so gewiß hat Luther selbst ihre Folgerungen noch nicht deutlich zu entwickeln vermocht, weil sein höchstes Anliegen immer die Religion geblieben ist, für welche die Frage, wie man in der Welt sich am besten einrichte, von untergeordneter Bedeutung war. Ihm war das immer neu sich vollziehende Wunder, von dem er vor allem reden mußte, jenes Glaubenserlebnis, das ihn frei machte von allen Abhängigkeitsgefühlen der im Dienste des Weltlichen aufgehenden Geister und sein ganzes sittliches Wollen und Wirken mit göttlichen Gnadenkräften sättigte. Indem er dieses Wunder nicht in der äußeren Form eines übernatürlichen Vorganges, nicht also in Verzückungszuständen oder einem außerordentlichen, die Grenzen menschlichen Wesens überschreitenden Handeln erlebte, sondern als Reinigung und Steigerung der Gesinnungs- und Willenskräfte, die in der schlichten Erfüllung der Forderungen des Tages, im pflichtmäßigen Dienen, Schaffen und Opfern für das Wohl des Nächsten sich auswirkten und darüber hinaus nichts von dieser Welt für sich begehren mochten, hat er nicht nur einer seelischen Verfassung von großartiger Gesundheit, Leistungsfähigkeit und vorzüglich deutscher Art Ausdruck gegeben, sondern auch — ohne es deutlich zu wissen — einem neuen Kulturwillen, dessen unausbleibliche Folge die allmähliche Abstoßung des bei ihm noch vorherrschenden Erbsündendogmas sowie der hemmenden eschatologischen Stimmungen werden mußte und der bewußte Ausbau einer idealistischen Weltanschauung im Sinne einer diesseitigen Annäherung an das im Reichgottesgedanken enthaltene Menschheitsziel. Der große Gedanke unserer Klassiker, daß Religion, Kunst, Dichtung und Wissenschaft sich in dem einen Ziele vereinen müssen: die Veredelung des Charakters der Menschheit zu fördern, hat letzlich seinen Ursprung in Luthers Reformation. Auch hier bestand

Luthers geschichtliche Leistung wesentlich in der Genialität, mit der er eine neue Wirklichkeit offenbar machte und in Bewegung setzte: die Wirklichkeit eines von der Macht des Unbedingten ergriffenen und allen Anlässen und Gegenständen gegenüber sich gleichbleibenden Willens sittlicher Pflichterfüllung, in dem der tiefste Sinn des menschlichen Lebens ergriffen wird. Eben darum blieb auch hier seine denkmäßige Auslegung der eigenen Gemütszustände überall hinter der erlebten geistigen Wirklichkeit zurück, für die vielmehr erst der deutsche Idealismus die ihr voll gerecht werdende Deutung fand.

So lag es denn begreiflicherweise dem Denken Luthers noch gänzlich fern, den immanenten Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Ordnungen nachzusinnen und aus diesen Grundsätze für deren zweckmäßigen Ausbau herzuleiten, vielmehr nahm er jene Ordnungen, wie wir sahen, schlechthin als naturgesetzliche Gegebenheiten, ähnlich wie „Sonne, Mond und die anderen Kreaturen", in die der Mensch hineingestellt ist, die er sich auch nutzbar macht, aber ohne sie ändern zu können noch zu wollen. Und was insbesondere das göttliche Recht der Obrigkeit betrifft, so war es in der Tat erzieherisch ungleich wertvoller, ein an hierarchische Leitung gewöhntes Volk nachdrücklich an den der weltlichen Obrigkeit, und nur ihr, schuldigen Gehorsam zu gewöhnen, als es über die etwaige Reformbedürftigkeit des weltlichen Regiments eingehend zu belehren, zumal die Zeit schon genug Autoritäten wanken sah und sicherlich mehr der Zügelung, als der neuernden Antriebe bedurfte. Es ist durchaus unrichtig, Luther vorzuwerfen, daß er der weltlichen Obrigkeit gegenüber das Dulden, ja das „Sichschindenlassen" in einer Weise betont habe, die sich nur aus den mystisch-quietistischen Stimmungen einer weltfernen Seele erklären lasse. Die Wahrheit ist, daß er ungleich weltkluger und realistischer dachte, als etwa die um Sickingen, um Thomas Münzer oder die aufrührerischen Bauern, und daß er die Gehorsamspflichten gegenüber der weltlichen Obrigkeit nicht darum so unermüdlich einschärfte, um fügsame und gefällige Untertanen zu erziehen, sondern

weil die weltliche Obrigkeit nach seiner Überzeugung den göttlichen Auftrag hatte, die Reformation durchzuführen, und darum gegen alle selbstischen Umtriebe, die sie in diesem großen Werke hindern wollten, nachdrücklichst geschützt und unterstützt werden mußte. Wie er selber nichts weniger als ein fügsamer Untertan war, sondern den Großen dieser Erde mit der freimütigen Offenheit und dem strafenden Ernst des geborenen Seelenführers gegenübertrat, so erwartete er es auch von jedem ernsten Christen nicht anders: die Ehrfurcht vor den göttlichen Ordnungen sollte die Mißbilligung ihrer übel beratenen Vertreter niemals ausschließen. Im übrigen aber predigte er unermüdlich die Heiligkeit der weltlichen Stände und Berufe, an die man gehorsam zu glauben habe, weil sie von Gott selbst im Alten Testament gesetzt oder bestätigt und im Neuen zum mindesten nicht aufgehoben worden sind. Und mit dieser Forderung des Gehorsams gegenüber den gottgegebenen Ordnungen beruhigte er die zahllosen Gewissen, die von der Unvereinbarkeit der Liebesethik mit der weltlichen Vernunft gequält werden mochten, indem er ihnen ein demütiges Sichschicken in das von der Vorsehung Gefügte zur Pflicht machte, weil es für die Mehrzahl der Menschen unter allen Umständen richtiger und heilsamer ist, sich an diejenigen Gebote Gottes zu halten, die man ein für allemal kennt, als sich mit der dunkeln Frage abzumühen, ob es nicht noch andere Möglichkeiten und Fingerzeige gebe, um Gottes Willen zu erraten und zu erfüllen, als die in der Bibel kundgegebenen und den Vielfältigkeiten des Lebens gegenüber vielleicht allzu einfach und geradlinig anmutenden Gebote. Es war dies ein ähnlicher Positivismus, wie ihn Luther angesichts der Schwierigkeiten des Prädestinationsgedankens als rettenden Ausweg wies: wer den klaren Geboten Gottes gehorsam bleibt, der kann niemals auf dem unrichtigen Wege sein und wird innerlich immer weiter kommen. Für den ernsten und reifen Christen blieb es dennoch selbstverständlich, daß es noch eine höhere Pflicht gibt, als jenes demütige Sichschicken in das vorsehungsmäßig Gegebene; denn

auch bei den gesellschaftlichen Ordnungen, wie bei allem, was Gott geschaffen hat, „laufen ja der Kreaturen Kräfte mit unter", so daß es von diesen wesentlich abhängt, was jene Ordnungen in schlechtem wie in gutem Sinne leisten. Und so ist für den Christen das höchste Ziel, das über die einfache Gehorsamspflicht weit hinausgreift, daß er alle gesellschaftlichen Lebensformen mit der evangelischen Glaubens- und Liebesgesinnung beseelt und durchdringt; dies aber ist auch das schwerste Stück, was ihm aufgelegt ist, und für das es schlechterdings keine Anweisungen geben kann, denn in ihm bewährt sich eben das königliche Recht der Freiheit eines Christenmenschen: das unmittelbare, nicht mehr durch Gebote und Satzungen vermittelte Handeln aus Gott, das sich fort und fort vor neue sittliche Aufgaben gestellt sieht und diese aus der freien Entscheidung der Innerlichkeit heraus zu lösen sucht. Darum gingen auch Luthers Gedanken, wo sie dieses Hauptstück berührten, viel mehr darauf aus, ernsten und tiefen Naturen den Widerstreit zwischen der religiösen oder überweltlichen und der irdisch-vernünftigen Sittlichkeit in seiner ganzen verantwortungsschweren Härte zum Bewußtsein zu bringen, als Ratschläge zu geben, wie er sich ausgleichen lasse.

In der Tat schien es aus diesem Widerstreit damals nur einen einzigen Ausweg zu geben, dessen Gefahren Luther zu gut durchschaut hatte, um nicht beständig vor ihm warnen zu müssen: das war eine Ethik gesetzlichen Charakters, die alle ihre Leitsätze einfach aus der Bibel entnahm und sich damit ein gutes Gewissen zu schaffen meinte, gestützt auf die ebenso tiefsinnige wie leider vieldeutige Überzeugung, daß die verderbte Natur des Menschen nur durch das göttliche Wort wieder fähig werde, die göttlichen Forderungen der Lex naturae in ihrem vollen Ernst zu erkennen und zu erfüllen. Diesen Weg ist nicht nur der Calvinismus und das Sektentum, jedes auf seine Art, gegangen, auch das Luthertum hat ihn in seiner Weise einschlagen müssen, obwohl an seinem Anfang die große Entdeckung der autonomen, über alle gesetzlichen Bindungen

erhabenen Sittlichkeit gestanden hatte. Luther selbst hat dies vorausgesehen: „denn mit der Zeit werden wieder Mönche kommen, nicht die vorigen, welche wir im Papsttum gehabt haben, sondern andere. Denn die Welt kanns nicht lassen, sie will die christliche Kirche äußerlich malen mit Geberden und Larven." Er konnte dieser Veräußerlichung nicht anders wehren, als indem er das Reich der Welt und das Reich Christi immer wieder als schroffe Gegensätze hinstellte, die Vermittlung zwischen beiden aber von Fall zu Fall dem christlichen Individuum anheimgab und im übrigen sich auf die formale Bestimmung beschränkte, daß die Ordnungen der Lex naturae als die gottgegebenen Mittel und Anlässe in Ehren zu halten seien, in denen die Innerlichkeit der christlichen Gesinnung ihre weltförmige Betätigung zu suchen habe: die Werke der Nächstenliebe haben keine sonderlichen Namen und Gesetze, weil Gesinnungen nicht in Regeln gebracht werden können. „Denn ein Christ weiß, daß es gar am Glauben liegt, darum gehet, stehet, isset, trinket, kleidet, wirket und wandelt er wie sonst ein gemeiner Mann in seinem Stande, daß man nicht gewahr wird seines Christentums." Wer sich an seinem weltlichen Beruf und Stande nicht genügen läßt, der beweist, daß es ihm noch sehr an der Liebe fehlt: was aber hätte aus uns werden sollen, wenn Christus etwa auch ein Mönch geworden wäre?

Da nun anderseits die sozialen Lebensformen von Luther im Lichte der Bibel noch als im ganzen unveränderliche Gegebenheiten beurteilt wurden, in die man sich schlechthin zu fügen hatte, so konnte die christliche Gesinnung aus ihnen auch noch keine unmittelbaren schöpferischen Antriebe zu empfangen hoffen, sondern sie zunächst nur als einen höchst spröden Stoff betrachten, den sie schwerlich zu durchdringen vermochte, wenn sie nicht ihr Recht und ihre Pflicht dazu sowie ihren eigenen gegenständlichen Gehalt sich immer wieder am Worte Gottes gewiß machte und in der Gestalt daraus hergeleiteter gesetzlicher Forderungen zum Bewußtsein brachte, womit sie die in Anspruch genommene Autonomie ihres sittlichen Handelns als-

bald wieder in Frage stellte. Diese Gefahr war unüberwindlich, solange die sozialen Ordnungen noch nicht als wandelbare, nach immanenten Gesetzmäßigkeiten sich entwickelnde und selber ideelle sittliche Werte erzeugende Größen betrachtet werden konnten, die nun unter bewußter Anerkennung ihrer eigenen Entwickelungsnotwendigkeiten mit den Forderungen des christlichen Gewissens in Einklang zu bringen waren. Luther ist mit seiner Lehre, daß die natürlichen Ordnungen dieser Welt an sich gut und im Schöpfungswillen Gottes begründet sind, der Anerkennung einer immanenten sittlichen Vernunft in den Dingen dieser Welt in der Tat schon ganz nahe gekommen, und viele seiner Äußerungen zeugen von erstaunlich unbefangenen Blicken nach solcher Richtung, aber die Begrenzung dieser Lehre lag einerseits in ihrer strengen Gebundenheit an den Dekalog — nichts weiter schien ihr ja not, als daß das Natürlich-Gute oder das Moralische aus einem wahrhaft guten, gottinnigen Herzen geschehe —, anderseits in jener gleichmütigen, wo nicht gleichgültigen Stellung zur Welt, die mit seiner Hinneigung zum Mönchtum, wie zur Liebes- und Leidensethik des Urchristentums innig zusammenhing und mit der Amtsmoral der Weltperson, so klar und überzeugend sie deren Sache auch führen mochte, doch immer in einer gewissen inneren Spannung blieb, die sich nicht selten in grollenden Anklagen gegen die niederziehende Gewalt der Sünde oder in sehnsüchtigen Rufen nach dem jüngsten Tag entlud.

Gleichwohl lag gerade in dieser Begrenzung wieder eine herbe Größe, die ihr andernfalls schwerlich hätte gewahrt bleiben können. Denn nicht das durfte damals die Frage sein, ob eine christliche Sozialpolitik möglich sei und wie sie auszusehen habe — im Gegenteil, die Verwüstungen der hierarchischen Theokratie und des Sektenfanatismus warnten deutlich genug vor einer solchen Fragestellung —, vielmehr war ungleich wichtiger und folgenreicher die Befestigung der Überzeugung, daß das Reich Gottes nicht in Worten und Sachen besteht, sondern in der Einigkeit des Herzens mit Gott, daß

also die tiefste Aufgabe der Ethik nicht die Errichtung großer gesellschaftlicher Zweckeinheiten ist, sondern das Problem: wie die sittliche Gesinnung im natürlichen Menschen durch das Wunder des Glaubens entsteht und zu einer die ganze Persönlichkeit und ihr Tun durchdringenden und adelnden Macht wird. Nur so konnten die ethisch-religiösen Forderungen in ihrer Innerlichkeit behauptet, mit politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen grundsätzlich unverworren gehalten und aus der mittelalterlichen Verkoppelung mit solchen gelöst werden. Die Individualethik mußte erst sicher gegründet werden, bevor man an eine dieser neugewonnenen Höhenlage entsprechende Sozialethik überhaupt denken durfte. Denn hier lag ja doch der schlechthin entscheidende Fortschritt der reformatorischen Lebensanschauung gegenüber der römisch-katholischen: daß zunächst einmal der Mensch anders werden muß, als er tatsächlich ist und zu sein wünscht, daß er durch die Bekehrung hindurch muß, bevor er aus dem Bereich der natürlichen Begehrungen in das überweltliche des sittlichen Willens hineinwachsen kann. Das ist jenes Anheben der christlichen Freiheit in der Seele, von dem Luther einmal in einem ergreifend schönen Bilde gesagt hat: „die Welt ist ein Haus, darinnen sie alle schlafen und beschlossen liegen, ich aber allein bin außer dem Hause auf dem Dach, noch nicht im Himmel und doch auch nicht in der Welt: die Welt habe ich unter mir und den Himmel über mir, also zwischen der Welt und dem ewigen Leben einsam im Glauben schwebe." Erst wer diesen erhabenen Standpunkt einmal gewonnen, also die Welt in sich selber gänzlich abgetan und unter sich gebracht hat, darf sich den irdischen Dingen wieder zuwenden, um in ihnen den Arbeitsstoff für das Reich Gottes zu finden und sie mit dem heiligen Odem des Ewigguten zu durchdringen. Einem solchen muß dann alles andere von selber zufallen, d. h. die christenwürdige Gestaltung des Weltlebens wird ihm zu einer unendlichen Aufgabe, für die ihm die rechten Gedanken schon kommen werden, wenn nur die schöpferischen religiösen Kräfte ungebrochen in ihm wirksam bleiben.

Luthers Gesinnungsethik ist ein Gipfel des deutschen Idealismus, vor dem die kasuistische Werkethik des Katholizismus ebenso versinkt, wie die weltselige, mit lauter Menschlichkeiten und Relativitäten rechnende der Humanisten: nur dem, der in Gott sich geborgen weiß, traut sie jene Uneigennützigkeit und Reinheit des sittlichen Wollens zu, der das Höchste gelingt. Hier war zum ersten Male die Losung ausgegeben, die dann das Erkennungswort des Idealismus durch alle Jahrhunderte geblieben ist: das Sittliche im höchsten Sinne fließt aus dem geheimnisvollen Urquell des religiösen Erlebnisses, in dem der Zusammenhang der Seele mit dem Unsichtbaren erfahren wird, und die wahrhaft großen Umgestaltungen im Leben der Völker sind die von jener Triebkraft gesättigten, die wir mit Recht die „begnadeten" nennen. Und auch das blieb ein Gedanke von außerordentlicher Fruchtbarkeit, daß mit dieser Unterwerfung der Welt unter die Herrschaft des Ewigguten und Göttlichen der ursprüngliche Sinn unsers Daseins wiederhergestellt werden soll: in der Rückkehr des Menschen zu seiner natürlichen Vollkommenheit, Reinheit, Unschuld, Liebesfülle und Gottinnigkeit, wie sie uranfänglich ihm eigen war und durch eigne Verschuldung verloren ging, wie sie aber eben deshalb auch kein unerreichbares Ziel ist, wenn er nur den Mut gewinnt, sich nicht mehr als ein hundertfältig bestimmbares Ding unter Dingen zu fühlen, sondern als ein die Welt der Dinge unter sich bringendes geistiges Ich, das sich demütig unter Gottes Willen stellt und damit den großen, tiefen und schöpferischen Blick für die ewigen Werte des Lebens gewinnt.

Wenn die Betrachtung, was auch die menschliche Gemeinschaft als solche und ihre natürlichen Lebensordnungen, in denen doch auch Gedanken Gottes wirken, für die Entwickelung des sittlichen Willens bedeuten, bei Luther noch nicht zu ihrem vollen Recht kommen konnte, so hatte das, wie gezeigt ist, seinen wesentlichen Grund in dem bewußten, grundsätzlichen Ausbiegen vor der Gesetzlichkeit des Katholizismus und des Schwärmertums, also wiederum in einer zeitgeschichtlich be-

dingten Kampfstellung Luthers, die ihm eine bestimmte Einseitigkeit, nämlich die schroffe Behauptung der rein religiösen Gnadenethik, zunächst zur Pflicht machte. Gleichwohl fehlte es in seiner Gesamtanschauung, wie sie früher gezeichnet wurde, nirgends an fruchtbaren und entwickelungsfähigen Ansätzen zur Lösung auch der sozialethischen Grundfragen vom Boden jener reinen Gesinnungsethik aus, die vom Ausbrechen des Glaubens in tätiger Liebe und von dem Handeln Gottes durch menschliche Werkzeuge so enthusiastisch zu reden wußte, aber sich doch immer bewußt blieb, daß es nicht sowohl auf ein sozialreformatorisches Programm, als vielmehr auf die innere Macht des guten und frommen Willens ankommt, und daß die Masse der Unchristen oder Halbchristen in dieser Welt zwar das stärkste Hindernis, aber auch der mächtigste Sporn für die Entfaltung solcher christlichen Liebesgesinnung ist. Gewiß mag man es also einen empfindlichen Mangel der Lutherischen Ethik nennen, daß sie auf den Begriff der Bekehrung und die Entstehung des sittlichen Willens im gottergriffenen Individuum zu ausschließlich den Blick gerichtet hält, um die Bedeutung der natürlichen menschlichen Gemeinschaft für die Bildung der sittlichen Persönlichkeit unbefangen würdigen zu können und auch von dieser Seite her die positiven Antriebe aufzuspüren, die die Selbstsucht durch die Liebe überwinden helfen. Aber für solche Gedankengänge war die Zeit überhaupt damals noch nicht gekommen, und Luther wäre ihnen kaum tiefer nachgegangen, auch wenn er nicht durch seine mönchische Vergangenheit mit Vorurteilen belastet gewesen wäre, die gerade hier im Wege standen. Bei aller, auch dichterisch gehobener Empfindung nicht nur für die Herrlichkeit der Schöpfung, sondern auch für die Weisheit der natürlichen Lebensordnungen liegt die Vorstellung von einem Selbstzweck der irdischen Welt, vollends von sich selber genügenden Entwickelungswerten kulturellen Wachstums ihm noch unendlich fern, die Welt wird vielmehr lediglich als Mittel und ihre gesellschaftlichen Ordnungen als Formen und Anlässe oder auch als „Larven" be-

trachtet, in denen die christliche Gesinnung zu Gottes Ehre zu wirken hat, und die sie mit ihrer Tätigkeit erfüllt, ohne doch innerlich mit ihnen einswerden zu können. Bei aller freudigen Bejahung der Welt bleibt also das Verhältnis zu ihr ein jederzeit ebenso freudig lösbares; und diese Stimmung eines inneren Losgelöstseins, die man, obwohl sie in der protestantischen Kirche vielfach zu asketischen Erscheinungen geführt hat, doch nicht mit dem irreführenden Namen „innerweltliche Askese" bezeichnen sollte, war jedenfalls nicht geeignet, neben der religiös-individualistischen Gnadenethik eine auf die erzieherischen Kräfte der menschlichen Gemeinschaft zu gründende Kulturethik bereits als notwendige Aufgabe zu begreifen. Auch hier zeigt sich Luthers religiöse Genialität darin, daß ihm die Empfindung für die tiefen Widersprüche des Lebens ungleich mehr bedeutete, als das verflachende Verlangen nach ihrer wohlabgewogenen Ausgleichung, weil die sittliche Stärke und Gesundheit gerade dadurch bedingt ist, daß die Probleme in ihrer ganzen drückenden Schwere von jedem einzelnen erlebt werden, während alle Versuche, sie vorzeitig zu glätten oder gar zu verschleiern, die bedenkliche Folge haben, daß ihr voller Ernst von der Mehrzahl nicht mehr erfaßt, sondern hinter bequeme Abfindungsformeln versteckt wird. Und so sind alle seine Gedanken, soweit sie sich in der Richtung der Kulturethik bewegen, wohl als Zeugen seines gesunden Lebensgefühls und praktischen Menschenverstandes zu beurteilen, aber sein reformatorischer Beruf hatte mit sozialethischen, sozialpolitischen und sozialökonomischen Fragestellungen unmittelbar nichts zu schaffen, sondern lediglich mit dem großen christlichen Lebensproblem, wie Gotteskind und Weltmensch zu vereinigen und der ganze Umkreis irdischer Lebensgestaltung mit den schöpferischen Kräften der Religion zu beseelen sei. Er hat für das Verhältnis von Religion und Weltkultur eine grundlegend neue Bestimmung gefunden, indem er die hierarchisch-theokratischen Bindungen, die ihr Zusammenleben bis dahin geregelt hatten, zerriß und beiden damit die Aufgabe stellte, sich in freier gegenseitiger Neigung wiederzufinden und

ihr Bündnis auf eine tiefere Erkenntnis ihres Wesens zu gründen. Für den einen Teil dieser Aufgabe hat er selbst die schlechthin entscheidende Arbeit geleistet: er hat das Wesen der Religion neu entdeckt als die Wiedergeburt des inneren Menschen durch die Liebe von oben. Für den andern Teil hat er seinen Nachfahren dagegen das meiste zu tun noch übrig gelassen. Ihm reichte es hin, zu wissen, daß die Ordnungen dieser Welt von Gott gestiftet, also gut und heilig sind, daß es den Christen auch keine Überwindung kosten darf, sich ihrer zu bedienen, denn es sind die uns gewiesenen Formen, die Pflichten der Nächstenliebe zu betätigen und dem Willen Gottes die Ehre zu geben. Aber im übrigen lagen ihm diese irdischen Gesellschaftsordnungen zu tief in dem trüben Dämmerlicht der Erbsünde, als daß es ihn gelockt hätte, sie zum Gegenstande kulturphilosophischer Betrachtung zu machen, um so weniger, als er bei aller fröhlichen Dankbarkeit auch für Gottes irdische Gaben doch stets davon durchdrungen blieb, daß diese Welt nicht unsrer Seele wahre Heimat ist. Und doch hat er die Laienkultur durch seine reformatorische Tat mündig gesprochen und ihr damit erst die Möglichkeit gegeben, sich nicht nur auf sich selber zu besinnen, sondern auch ihr Verhältnis zur Religion von Grund auf neu zu ordnen, und er hat damit Probleme des sittlichen Lebens auf die Bahn gebracht, die selbst heute noch nicht zum Austrag gelangt sind, geschweige denn, daß der Altprotestantismus mit seinem Staatskirchentum schon fähig gewesen wäre, sie zu verstehen; vielmehr sind diese Probleme erst heute, im Zeitalter des entwickelungsgeschichtlichen Denkens, uns nach Tiefe und Umfang erst ganz zum Bewußtsein gekommen, so daß wir, wenngleich wir mit den Lösungen Luthers nicht mehr zu arbeiten vermögen, doch um so deutlicher erkannt haben, wie mit seiner Zurückführung der Religion und der Sittlichkeit aus der äußeren Welt des Tuns und Scheinens in die innere des guten und gotteinigen Willens das Gewissen der Menschheit sich verwandelt hat und der germanisch-protestantischen Kultur Aufgaben individualethischer und sozialethischer

Art erwachsen sind, die ihre seelischen Spannkräfte mächtig erhöht und vervielfacht haben und damit ihre Überlegenheit über die römisch-katholische trotz augenfälliger äußerer Nachteile immer neu bewähren. Damit zugleich aber war schließlich die Notwendigkeit gegeben, die christliche Ethik mehr und mehr auf ihre eigenen Füße zu stellen, sie aus dem Versteck der Glaubenslehre herauszuholen, mit der natürlichen, von der antiken Philosophie vorbildlich bearbeiteten Moral auseinanderzusetzen und so zur Selbstbesinnung auf ihre wissenschaftlichen und praktischen Aufgaben hinzuleiten, insbesondere auch auf ihre Beziehungen zur Gesellschaftslehre, zu Politik, Recht und Wirtschaft und schließlich auf die Pflichten des sozialen Gewissens, die alles dies mit dem Ideal der christlichen Gesellschaft in Einklang zu bringen haben.

Die bei Luther nur in Grundlinien angedeutete Verschmelzung der religiösen und der philosophischen Ethik wurde in einer auf lange hinaus maßgebenden Weise von Melanchthon vollzogen. Aus den späteren Stoikern, vorzüglich aus Cicero, entnahm er die Lehre vom „natürlichen Licht", in dem die angeborenen Ideen, die theoretischen wie die praktischen, enthalten seien, also auch die natürliche Fähigkeit des Menschen, das Gute zu erkennen und zu leisten, eine göttliche Mitgift, die zwar durch die Sünde geschwächt und verdunkelt worden sei, gleichwohl aber ausreiche, um den Geboten der zweiten Tafel oder der natürlichen Sittlichkeit gerecht zu werden. Darum ist nach Melanchthon „das, was die Heiden aus der allgemeinen Erfahrung und dem natürlichen Urteil entnommen und aufgezeichnet haben, nicht minder göttliches Gesetz, als was auf den steinernen Tafeln des Moses selbst steht". Den Widerspruch, in dem unser irdisches Trachten und Begehren mit dem uns eingepflanzten göttlichen Sittengesetz steht, zeigt das Gewissen an, in dem zugleich sich ankündigt, daß ein Gott die Welt regiert und dem Menschen die Wahl gelassen hat, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden. Das Gewissen ist das zum sittlichen Urteil verdichtete Wissen von der Lex

naturae; es antwortet auf gute Handlungen mit dem Affekt der Freude, auf schlechte mit dem der Trauer oder des Erschreckens. Damit aber das sittliche Erkennen zur sittlichen Tat werde, also Tugend entstehe, bedarf es einer bestimmten Erziehung des Verstandes und des von ihm beratenen Willens und einer fortgesetzten Bändigung der bösen Affekte, bei welchen Darlegungen Melanchthon eng an Aristoteles sich anschließt. Überhaupt ist seine Ethik trotz des starken Einschlags religiöser Gedanken von philosophischer Haltung; sie betrachtet die Wiederherstellung der Urstandsvollkommenheit so sehr als Ideal, daß sie die vernichtenden Wirkungen der Erbsünde zeitweilig zu vergessen scheint und den natürlichen sittlichen Kräften eine mit Luthers Überzeugungen kaum noch vereinbare Schätzung zuteil werden läßt. Jedenfalls war es nicht allzu schwer, die von Melanchthon gezogenen Linien so weiterzuführen, daß eine rein philosophische Ethik sich ergab, wie sie dann nach dem Zusammenbruch des Inspirationsglaubens von der Aufklärung geschaffen wurde.

Wenn wir nach Darlegung der ethischen Grundgedanken Luthers jetzt noch ihren Anwendungen auf die wichtigsten Gebiete sozialen Lebens unsre Aufmerksamkeit schenken müssen, so gebührt die erste Stelle zweifellos seiner Lehre von der Familie und Ehe, denn in ihnen sah er nach herkömmlicher Art die Urform aller sozialen Bildungen.

Das irdische Leben der Christen bewegt sich nach Luthers Auffassung in drei heiligen, d. h. von Gott selbst gestifteten Orden: Priesteramt, Hausstand und weltliche Obrigkeit oder Polizei (politia), alle drei umfaßt der gemeine Orden christlicher Liebe. Luther nennt sie ausdrücklich „Orden", um sie den von menschlicher Einbildung erfundenen Mönchsorden als die von Gott selber eingesetzten entgegenzustellen, wie er sie aus ähnlichen Gründen gern auch als die drei „Hierarchien", d. h. als Mittel oder „Larven" des göttlichen Weltregiments bezeichnet. Von dem ersten Stande, dem des geistlichen Regiments durch

das Wort, ist hier nicht mehr zu reden; weil auch er, wie alle Berufsarbeit überhaupt, im Dienst der Nächstenliebe geübt wird, so ist er unvereinbar mit weltlicher Herrlichkeit und Pracht, vielmehr soll der evangelische Bischof oder Pfarrer sich lediglich als einen Arzt und Führer der Seelen betrachten. Von den beiden andern Orden oder Ämtern hat der Hausstand die höhere Würde, insofern er gleichsam die Keimzelle aller gesellschaftlichen Ordnungen ist. Denn mit der im Paradiese gestifteten Familie ist zugleich die Kirche, der Staat und das soziale Leben mit seinen zweckmäßigen Abstufungen gepflanzt worden. Wie das Oberhaupt der Familie der Vater ist, so soll auch die aus einer Mehrzahl von Familien sich bildende staatliche Gesellschaft ein väterliches Oberhaupt haben, das an Gottes Statt regiert, und soll von dem Geist der Familienzucht durchdrungen sein. Beide Stände haben den Auftrag, für die Wahrung des Friedens und der Ordnung in der Welt wie für die Erhaltung und Mehrung ihres Menschenbestandes Sorge zu tragen. Die Familie ist zugleich die älteste Kultgenossenschaft, der Hausvater der geborene Prediger und religiöse Erzieher seiner Hausgemeinde. Die Hauswirtschaft, die alles, was sie verbraucht, auch selber erzeugt, ist der Anfang der Volkswirtschaft und ihr bleibendes Musterbeispiel, so daß der staatliche Haushalt immer an dem der Familie sein Vorbild behalten muß. Endlich werden die Gegensätze von Autorität und Freiheit, Herrschen und Dienen in der Familie durch die Gefühle der Liebe, der freiwilligen Unterordnung und die Vereinigung unter gemeinsamer Leitung zur Erreichung gemeinsamer Zwecke in einer auch für den staatlichen Verband richtunggebenden Weise zum Ausgleich gebracht.

Als das Gotteswort, auf das der Ehestand sich gründet, gilt zwar neben Gen. 2,18 („es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen") jenes andere: „seid fruchtbar und mehret euch" (Gen. 1,28), das durch das vierte Gebot bestätigt ist, wie seine Heiligkeit durch das sechste und zehnte. Und doch kann die Kindererzeugung nach Luthers

Lehre weder der einzige, noch der höchste Zweck der Ehe sein, wenn es richtig ist, daß bei ihm die individualethischen Gesichtspunkte den sozialethischen allezeit vorangehen. In der Tat lassen sich die mannigfaltigen, scheinbar sehr widerspruchsvollen Gedankenreihen, in denen Luther von der Ehe handelt, nur dann richtig deuten, wenn man sie mit den Beweggründen zusammenhält, die ihn selbst zum Eingehen einer Ehe bestimmt haben. Dies war zweifellos eine seiner kühnsten und folgenreichsten Taten, vor der selbst ein Melanchthon zunächst erschrak. Und wir wissen, daß ihn weder sinnliches Verlangen überhaupt noch Leidenschaft für diese bestimmte Frau, geschweige denn das Beispiel anderer oder eigener Leichtsinn zu diesem Schritte bewogen, gegen den sein Gefühl vielmehr sich jahrelang gewehrt hatte, wenngleich seine Schriften ihn mit siegreichen Gedanken rechtfertigten. Als er zur Ehe sich entschloß, da tat er es im Hinblick auf sein nahes Ende, auf die drohenden Verwüstungen der Revolution und den Zusammenbruch seines Lebenswerkes, vielleicht Deutschlands, ja der ganzen sündigen Welt: er wollte vorher noch ein letztes Zeugnis geben von seinem evangelischen Glauben und in dem Stande erfunden werden, den er neben dem Priesteramt und der Obrigkeit als einen der drei heiligen Orden ansah und zu neuen Ehren erhoben hatte, zugleich aber damit abermals bekräftigen, daß die Klostergelübde als falsche und unfromme Fesselungen der christlichen Freiheit wider den Willen Gottes sind. Und so nahm er, der ehemalige Mönch, eine dem Kloster entflohene Nonne zum Weibe, eine Pflichtheirat im höchsten Sinne, eine Bekennertat, denn er war immer der Meinung gewesen, daß er zur Ehe eigentlich weniger als andere geschaffen sei. Um so dankbarer hat er dann den Segen häuslichen Glückes genossen, das ihm eine reiche Quelle seelischer Freuden wurde und seine Schätzung der christlichen Ehe immer tiefer und herzlicher gestalten half.

Von seiner mönchischen Vergangenheit her war ihm eine starke Ehrfurcht vor dem Keuschheitsideal geblieben. Ihm war es wohl bewußt, daß das Christentum bei aller unbefangenen

Würdigung des ehelichen Lebens, die es mit dem Judentum teilte, der jüdischen Verachtung von Ehelosigkeit und Unfruchtbarkeit eine großartige Wendung ins Geistige gegeben hatte: der Fehler kann zum Vorzug werden, wenn es sich um einen heroischen Verzicht um Gottes willen handelt, um höhere Pflichten, als der gemeine Mensch kennt und begreift, denn für die göttliche Erhabenheit des Geistes über irdische Dürftigkeit bedeutet die Aufrichtung des Keuschheitsideals eine ihrer stärksten Bewährungen. Aber um so entschiedener bekämpfte Luther die Folgerungen, die die mittelalterliche Kirche an diese tiefe Erkenntnis geknüpft hatte, indem sie eine Sache, die ganz und gar auf Gnadengabe ruht, zu einem verdienstlichen Werk stempelte und der Tyrannei erzwungener Gelübde unterwarf. Gegen solche Verkehrung der Religion, die nicht mehr nach der Gesinnung, sondern nur nach der Leistung oder ihrem äußeren Schein fragt, führte er das ungeheuerliche sittliche Verderben ins Feld, das seit Jahrhunderten die offenkundige Folge der geistlichen Ehelosigkeit war, und betonte dagegen mit recht absichtlicher naturalistischer Derbheit und einem damals unerhörten Mut das gesunde Recht, ja die Notwendigkeit und Pflicht geschlechtlichen Lebens, zu dem die menschlichen Organe nun einmal gebildet sind, das der Natur des Menschen ebenso tief eingepflanzt ist wie das Bedürfnis, zu essen und zu trinken, und dessen sich eben darum niemand schämen darf. Wer also Keuschheit gelobt, der gelobt ein Ding, das nicht in seiner Gewalt steht, denn sollte es ihm auch äußerlich gelingen, sich zu enthalten, in seinen Gedanken kann er dennoch nicht keusch bleiben, wenn Gott nicht ein Wunder an ihm tut. Der Mensch soll also nicht verleugnen wollen, daß er Fleisch und Blut hat, sonst wird die vergewaltigte sinnliche Natur sich übel rächen. Darum ist die angebliche Keuschheit der Geistlichen nur zu oft eine große Lüge und die Verachtung der Frau, wie sie von der Mönchsbildung aufgebracht worden war, eine schändliche Lästerung des heiligen Mutterberufes, vielmehr „alle Nonnen und Mönche sind nicht wert, daß sie ein getauft Kind wiegen oder ihm einen

Brei machen sollten, wennsgleich ein Hurenkind wäre, denn sie mögen sich nicht rühmen, daß es Gott gefalle, was sie tun, wie ein Weib tun kann, ob es gleich ein unehelich Kind trägt". Bei alledem aber darf man nicht vergessen, daß dergleichen naturalistische Wendungen für Luther wiederum nur Kampfformeln bedeuten: er bedient sich ihrer keineswegs, um eine neue Ehelehre „auf biologischer Grundlage" aufzubauen, sondern um im Namen der Religion den falschen Werkdienst des Zölibates, sein selbstgerechtes Markten mit Gott und seine Heucheleien um so schärfer zu treffen. Im übrigen ist er von der Anerkennung der geschlechtlichen Liebe als einer Gottesgabe von eigener Poesie, Reinheit und Schönheit noch sehr weit entfernt, vielmehr prägt sich ihm das in der Erbsünde begründete Haften des Menschen am Fleischlichen in dem geschlechtlichen Begehren am stärksten aus, und diese Macht des verdorbenen Menschenwillens kann nur durch die Unterwerfung unter den Willen Gottes gebrochen werden: bei den Bekehrten gelingt das in dem alles heiligenden Glauben, bei den Nichtbekehrten in der einfachen Bejahung des ehelichen Standes, denn nicht die freie Liebe und nicht die Prostitution sind das gottgewollte Gegengift gegen die sündige Lust, sondern ganz allein die Ehe. Diese wäre an sich, wie alle Gottesgaben, ein reines Gut, wenn Adam nicht gefallen wäre; seitdem aber ist sie „ein Spital der Siechen, auf daß sie nicht in schwere Sünden fallen", von der Hurerei nur dadurch unterschieden, daß sie eben Gottes Wort für sich hat, eine Zügelung der Fleischeslust und eine Schutzwehr gegen das Ausarten der sündigen Triebe. Daraus folgt viererlei: 1. der vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr ist wider Gottes Gebot, dagegen ist 2. frühzeitiges Heiraten ratsam — Knaben sollten längstens mit 20, Mädchen zwischen 15 und 18 Jahren heiraten, — und die Angst vor den mancherlei Sorgen, die damit verknüpft sind, muß durch festes Gottvertrauen überwunden werden; 3. kann sich der Sinn der Ehe als eines Stückes der göttlichen Schöpfungsordnung nur erfüllen in der Form der unauflöslichen Einehe, die auch um

der rechten Kinderzucht willen das sittlich Gebotene ist, und 4. ist die Ehe eine feine Schule praktischen Christentums, insofern sie zwar nicht zur Enthaltung, aber zur Beherrschung des Triebslebens erziehen kann und Lebenswerte aufschließt, die dem Hagestolzen versagt bleiben.

Hier erreicht Luthers Würdigung der Ehe ihren höchsten Punkt, an dem biblische Gedanken aus Altem und Neuem Testament schön zusammenklingen mit Preisungen ehelicher Liebe und häuslichen Glückes, wie sie in der ritterlichen und bürgerlichen Literatur des späteren Mittelalters häufig waren, von da aus ihren Weg auch vielfach in die geistliche Dichtung nahmen und aufs neue bezeugen, daß Luthers Lehren mit dem deutschen Laienchristentum nicht minder eng zusammenhängen, als mit der kirchlich-theologischen Überlieferung. Er macht sich das berühmte Wort des Paulus zu eigen, daß Mann und Frau so innig zusammengehören, wie Christus und seine Gemeinde. Aber Luther versteht das „Geheimnis" (mysterion), das Paulus in diesem Vergleich aussprechen wollte, nicht im Sinne der irrigen Übersetzung „sacramentum", die der Anlaß geworden war, die Ehe unter die kirchlichen Sakramente aufzunehmen, sondern lediglich so, wie Paulus es ursprünglich gemeint hatte, im Sinne aufopfernder Liebe und einer innigen Lebensgemeinschaft: „und werden die zwei ein Fleisch sein." Darum sind es zwei Dinge, ehelich *sein* und eheliches Leben *recht erkennen*. Erst wenn die Eheleute erkannt haben, daß ihr Stand, Wesen und Werk von Gott kommt und ihm herzlich wohlgefällt, verlernen sie das landläufige Klagen und Lästern über die Sorgen, Nöte und Widrigkeiten des Ehestandes und können eine *christliche* Ehe führen, die Frieden in Leid, Lust in der Unlust, Freude in der Trübsal finden lehrt und nie vergißt, daß beide Teile in Gottes Augen gleichwertig und sich darum gegenseitig höchste Ehrfurcht schuldig sind. Von ihr gilt das holde Wort, das Luther in seiner Jugend in Eisenach gehört hatte und dann in seiner deutschen Bibel als Randglosse zu dem Lobe des tugendsamen Weibes in den Salomonischen

Sprüchen (31, 10) drucken ließ: „es ist kein lieber Ding auf Erden, als Frauenliebe, wem sie mag zuteil werden." Über alle Arten natürlicher Liebe zwischen Vater und Kind, Brüdern und Schwestern, Freunden und Schwägern „gehet die eheliche Liebe, das ist eine Brautliebe, die brennet wie das Feuer und suchet nicht mehr denn das eheliche Gemahl; die spricht: ich will nicht das Deine, ich will weder Gold noch Silber, weder dies noch das, ich will dich selbst haben, ich wills ganz oder nichts haben." Freilich eine solche Liebe will erbeten sein, sie ist „eine göttliche Gabe und Geschenk", und ihr Wesen „steht in der Treue, daß eins zum andern spreche: ich bin dein und du bist mein, das ist die Ehe". Haben zwei sich so gefunden, damit ist ihnen verheißen, „daß kein König, ja auch die Sonne nicht schöner scheinen und in deinen Augen leuchten soll als eben deine Frau oder dein Mann, denn allhier hast du Gottes Wort, welches dir die Frau oder den Mann schenket ..... alle Engel und Kreaturen haben Lust und Freude darob." Wie tief Luther das Geheimnis solcher Hingabe, dies „ein Leib sein" empfunden hat, bezeugt am eindringlichsten der (von katholischen Polemikern freilich plump mißdeutete) wundersame Brief an seinen Freund Spalatin vom 6. Dezember 1525. Auch das, was am Ehestande als das Schimpflichste galt, war ihm ein Heiliges geworden durch die Glaubensüberzeugung, „daß alles von Gott Geschaffene gut und nichts verwerflich ist, das mit Danksagung empfangen wird" (1. Tim. 4, 4).

So ist Sichhingeben und Einswerden, aufopfernde Liebe, Treue und Ehrfurcht voreinander der tiefste Inhalt einer christlichen Ehe: „die höchste Gnade und Gabe Gottes ist ein fromm, freundlich, gottfürchtig und häuslich Gemahl haben, mit der du friedlich lebest, der du darfst all dein Gut und was du hast, ja dein Leib und Leben vertrauen." Eine solche Ehe ist echter Gottesdienst. Doch nicht minder wichtig, als die persönlichen sind die überpersönlichen Zwecke der Ehe: „das allerbeste im ehelichen Leben, um welches willen auch alles zu leiden und zu tun wäre, ist, daß Gott Frucht gibt." Eine so gesegnete

Ehe setzt das Schöpfungswerk fort, indem sie der menschlichen Gesellschaft neue Glieder, und das Erlösungswerk, indem sie dem Reiche Gottes neue Seelen zuführt. Darum sind „Vater und Mutter Gott ganz ähnlich in ihrem Amt gegen die Kinder, und ist uns in ihnen abgemalet das göttliche und väterliche Herz gegen uns.“ Nimmt man zu alledem noch die warmen Töne, in denen Luther von Mutterglück und Mutterwürde, von dem Segen christlicher Kinderzucht und den stillen, reinen Freuden häuslicher Lebensgemeinschaft redet, so ergibt sich, daß das Beste, was seine auch in diesen Fragen sehr unsichere und vielfach irregeleitete Zeit über Ehe und Liebe zu sagen wußte, von ihm nicht nur bejaht, sondern weit überboten worden ist, indem er auch für diese Seite des Lebens die Innerlichkeit der Gesinnung entscheidend machte, die sich bewußt ist, ein göttliches Werk zu erfüllen mit jener selbstlosen Reinheit der Nächstenliebe, wie sie allein aus dem Glauben fließt. Es ist die Verklärung der Ehe und der geschlechtlichen Liebe durch den biblischen Humanismus, der in der unbedingten Hingabe an den Willen Gottes die Veredelung der Menschennatur beschlossen weiß bis zur zeitweiligen, d. h. in den höchsten Augenblicken des Lebens allerdings erreichbaren Wiederherstellung ihrer uranfänglichen Güte und Reinheit. Darum ist für Luther auch die Betrachtung, wieweit eine Steigerung des Eheideals aus Mitteln der natürlichen Ethik möglich sei, gar nicht vorhanden: was die Literatur seiner Zeit an Nachklängen des ritterlichen Frauendienstes, an Würdigung der weiblichen Gemütswerte als solcher enthielt, ließ er ebenso unbeachtet wie die Versuche einzelner Humanisten, die für geistige Hebung der Frauenwelt eintraten oder nach antiken Vorbildern um die Nüchternheit der zeitgenössischen Eheanschauungen die Zauber der Erotik spielen ließen. Alle Poesie, die sich für Luther um Liebe und Ehe webt, fließt ihm nicht aus der Sache selbst, sondern wird ihr nur geliehen durch die beseelende Kraft des Glaubens, die da gewiß ist: „es sind alles eitel güldene, edele Werke, mit göttlichem Wohlgefallen als mit dem köstlichsten Gold und

Edelsteinen geziert." Wo solche Gedanken zurücktreten, bewegt sich seine Würdigung der Ehe ganz in den Bahnen der damaligen Zeitmeinung, die von der Liebesehe sehr gering dachte, vernünftigen Erwägungen bei der Gattenwahl durchaus den Vorzug gab, für die Rechte der Individualität, für geistige und seelische Gemeinschaft der Ehegatten ein noch sehr unentwickeltes Verständnis hatte und die bescheidenen Ansätze zu höheren Auffassungen nur zu gern in den Unflätereien des grobianischen Stils untergehen ließ oder in den asketisch beeinflußten Herabwürdigungen und Beschimpfungen der Evastöchter und ihrer Verführungskünste, wie sie im „Hexenhammer" des Heinrich Institoris (1487) ihren giftigsten Ausdruck gefunden haben. Wohl hat Luther gleich einsichtigen Predigern der römischen Kirche vor ihm vor solcher Herabsetzung des weiblichen Geschlechts nachdrücklich gewarnt und bei aller ungeschminkten mönchischen Derbheit in der Erörterung der einschlägigen Fragen sich auch der üblen grobianischen Gewohnheiten seines Jahrhunderts geflissentlich enthalten, aber seine Hochschätzung der Frau ist namentlich insofern sehr begrenzt, als er die damals vorherrschende patriarchalische Auffassung des Ehestandes durchaus teilte.

Zwar leitet er auch diese aus der Bibel her: „wo Eva nicht gesündigt hätte, so hätte sie mit Adam zugleich regiert und geherrscht als sein Mitgehilfe"; das hat sie verscherzt und mußte sich seitdem unter das Regiment des Mannes beugen. Aber hier wie anderwärts suchte und fand ja Luther in der Bibel nur die Antworten auf die Fragen, die er selbst gestellt hatte: Klärung und Rechtfertigung für Forderungen, die ihm aus dem Lebensgefühl seiner eigenen Zeit erwachsen waren. Ihm galt es für ausgemacht, daß es „ein arm Ding ist um ein Weib", und nur „die Ehre, daß sie unsre Mütter sind, soll billig alle Schwachheit der Weiber zudecken und verschlingen." Die Frau soll sich immer bewußt bleiben, daß der Mann „höher und besser ist, als sie", eine Auffassung, die auch in dem damaligen Brauch zum Ausdruck kam, daß die Frau den

Gatten mit „Ihr" anzureden hatte, während er sie duzte. Der Mann soll auch die Ehe mit einer reichen Frau meiden, weil diese dann in Versuchung käme, ihm den Gehorsam zu weigern und den „Siemann" zu spielen. Er soll sein Weib mit seinem Fleiß und seiner Arbeit ernähren, wie ein Vater sein Kind, er soll Geduld mit ihr tragen, wie der Weingärtner mit einem schwachen Weinstock, sie mit freundlichen Worten, Sanftmut und Vernunft regieren. Sie soll ihn dafür als ihren Herrn anerkennen und lieben mit väterlicher, mütterlicher und kindlicher Liebe, ihm durch Friedfertigkeit, Freundlichkeit und alle häuslichen Tugenden das Leben angenehm machen, ihre Schmerzen und Kindesnöte mit Ergebung tragen, aber sich auch auf diesen ihren natürlichen Dienst und Pflichtenkreis beschränken und sich um Mannessachen nicht ungefragt bekümmern. Luther konnte, wenn seine Frau auch einmal klug sein und mitreden wollte, recht herzhaft ihrer spotten und sie in die Schranken ihres Geschlechts scherzend zurückweisen. Der Mann ist in seinem Hause nicht nur der Gebieter, er übt auch das priesterliche und das richterliche Amt. Die Pflichten der Kinder und des Gesindes sind einfach beschlossen im Gehorsam, und sie sollen wissen, daß sie damit Gottes Willen erfüllen: „ein Hausvater, der sein Haus in Gottesfurcht regiert, seine Kindlein und Gesinde zu Gottesfurcht und Erkenntnis, zu Zucht und Ehrbarkeit zeucht, der ist in einem seligen, heiligen Stande. Also eine Frau, die der Kinder wartet mit Essen, Trinkengeben, Wischen, Baden, die darf nach keinem heiligern, gottseligern Stande fragen. Knecht und Magd im Hause auch also; wenn sie tun, was ihre Herrschaft sie heißt, so dienen sie Gott, und sofern sie an Christum glauben, gefällt es Gott viel besser, wenn sie auch die Stuben kehren oder Schuh auswischen, denn aller Mönche Beten und Fasten."

Im übrigen ist die Ehe nach Luther eine öffentliche Angelegenheit, die wie alle bürgerlichen Geschäfte unter weltlichem, nicht geistlichem Recht steht und ihre Sachverständigen nicht bei den Pfarrern, sondern bei den Juristen zu suchen hat,

wofern es sich nicht um solche Ehesachen handelt, „darinnen die Offizialen oder Rechtslehrer die Gewissen verstrickt und verwirrt haben"; in solchen Fällen hat allerdings der Prediger, wie Christus tat, seinen seelsorgerlichen Rat zu erteilen, Befolgung oder Nichtbefolgung des Rates aber freizustellen. Was Verlöbnis und Eheschließung angeht, so darf hier auf unsre früheren Ausführungen verwiesen werden (S. 158ff., 85ff.). Im Widerspruch mit Luthers Lehre behauptete sich zunächst die Anschauung, daß Eherecht kirchliches Recht sei und den Konsistorien zustehe, bis die Tatsachen des Lebens die Unmöglichkeit eines konfessionellen Eherechts zwingend zum Bewußtsein brachten und nötigten, ein konfessionsloses staatliches Eherecht zu schaffen, das auf evangelischem Boden nur noch ein Trauungsrecht übrig ließ. Obwohl Luther den sakramentalen Charakter der Ehe leugnete, hielt er grundsätzlich, wie wir gesehen haben, an ihrer Unauflöslichkeit fest, so lange Gott selbst die Ehe nicht für geschieden erklärt. Dies geschieht durch Tod oder durch Ehebruch, da Gott im Gesetz geboten hat, den Ehebrecher zu steinigen. Doch soll man nach Luthers Meinung bei Ehebruch nicht gleich nach dem Richter rufen, sondern mit geistlicher Hilfe wieder zum ehelichen Frieden zu kommen suchen, im Scheidungsfalle aber dem schuldigen Teil nicht alsbald gestatten, sich wieder zu verheiraten, weil das auf den Ehebruch eine Belohnung setzen und den Leichtsinn befördern hieße. Ehescheidungen nach menschlichem Ermessen dagegen waren Luther verhaßt, wenn er auch selbstverständlich die Pflicht der Obrigkeit anerkannte, Verletzungen der Ehe zu strafen und die Unschuldigen im Gebrauch der Ehe zu schützen, woraus sich das Recht der Obrigkeit, Ehescheidungen zu verhängen und Wiederverheiratungen unter bestimmten Bedingungen zu gestatten, ganz von selbst ergab. Eine Gewissensfrage aber war es, wieweit es echten Christen anstehe, von solchen Möglichkeiten Gebrauch zu machen. Auch in der Ehe ist es christliche Pflicht, Kreuz und Leid, also etwa schwere Krankheit des Gemahls, Landesverweisung des einen Teils oder sonstiges Unglück willig

auf sich zu nehmen und erst dann, wenn dies die Kräfte übersteigt, sich des Scheidungsrechtes zu bedienen. Ein solcher Fall liegt nicht vor, wenn ein Gemahl den andern mit seinem Wissen und Willen verläßt, etwa um eine Reise oder Kriegsfahrt aufs ungewisse zu tun; hier darf der daheimgebliebene sich nicht eher wieder verheiraten, als bis der Tod des ersten glaubwürdig festgestellt ist. Wenn aber ein Bube seinem Weibe heimlich davonläuft, „läßt sie schwanger oder mit Kindern sitzen, schickt ihr nichts, schreibt ihr nichts, entbeut ihr nichts, läuft seiner Büberei nach, kommt darnach über ein, zwei, drei, vier, fünf, sechs Jahr wieder und verläßt sich darauf, sie müsse ihn wieder annehmen, wenn er kommt, und die Stadt und Haus stehe ihm offen", so müßte eine solche Ehe, die keine ist, für ungültig erklärt und der Bube Landes verwiesen werden, „denn er hat seinen Spott beide an der Ehe und am Stadtrecht." Läuft dagegen eins dem andern nur fort aus Zorn oder Ungeduld, so soll man sie wieder zu versöhnen suchen und erst, wenn das vergeblich war, sie auseinandergehen lassen; vollends wo eins das andere zu Sünden zwingen will oder ihm hartnäckig die eheliche Pflicht versagt oder sich als impotent erweist. Auch eine erzwungene Ehe darf, wo sie als solche erwiesen ist, als Scheidungsgrund gelten, selbst wo das Beilager schon vollzogen war, denn „copula carnalis tuts nicht; es muß da sein, daß Sinne und Herz, Sitten und Leben überein und zusammenstimmen." Von den kanonischen Ehehindernissen der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft hielt Luther nichts, weil ja der Papst bis zum zweiten Gliede davon dispensieren konnte und Verwandtenehen weder im kaiserlichen Recht noch in der Schrift verboten seien. Ebenso verwarf er das Hindernis, das nach römisch-katholischer Lehre in der Verschiedenheit der Kulte lag, weil nach der heiligen Schrift Ehen zwischen Christen und Juden oder Heiden nicht verboten seien; doch gelang es ihm nicht, mit dieser Ansicht durchzudringen, die erst im 18. Jahrhundert eigentlich Boden gewann. Von Luthers Stellung zur Bigamie wird später, in anderem Zusammenhang, zu reden sein. —

Luther durfte mit Recht von sich rühmen, „daß seit der Apostel Zeiten kein Doktor noch Skribent, kein Theologus noch Jurist so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Stände unterrichtet und getröstet hat, als ich getan habe durch sondere Gnade Gottes.“ Das galt zumal von der weltlichen Obrigkeit, die unter dem Papsttum gelegen habe „im Finstern verdrückt und unbekannt“; ihm aber war sie in ihrer Recht erhaltenden und Recht schaffenden Aufgabe das größte Kleinod nächst dem Evangelium und geistlichen Amt. Ohne das grundlegend Neue in seiner Lehre von der Obrigkeit zu verkennen, haben wir doch ihre mittelalterlichen Voraussetzungen inzwischen schärfer sehen gelernt, als es ihm selbst und seinen Kampfgenossen möglich war.

Soweit seine Gedanken über die Obrigkeit sich an seine Lehre von der Kirche anschlossen, haben sie uns bereits eingehend beschäftigt. Der idealistische Glaube, daß die wunderwirkende Macht des göttlichen Wortes sich von selbst durchsetzen und die wahre Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, aus sich hervorbringen werde, hielt den entgegengesetzten Erfahrungen nicht stand. Die evangelische Kirche bedurfte vielmehr, um sich in dieser Welt zu behaupten, bestimmter Rechtsordnungen. Da sie indessen eigene Mittel der Rechtsbildung und Rechtserzwingung nicht besaß, so blieb ihr nichts übrig, als sich diese von der weltlichen Obrigkeit zu leihen, d. h. mit Hilfe des „weltlichen Armes“ sich die unerläßlichen Ordnungen zu schaffen. Da ferner die Obrigkeit nach Luthers Überzeugung ein Glied der Kirche und somit verpflichtet war, dieser mit ihren besonderen Gaben, soweit es die berufenen Seelsorger für nötig erachteten, zu dienen, so erschien diese Lösung des Kirchenproblems grundsätzlich nicht nur als die einzig mögliche, sondern auch als mit der Würde und der geistigen Natur der Kirche durchaus vereinbar, hatte jedoch, wie wir wissen, die von Luther leidenschaftlich bekämpfte tatsächliche Folge, daß der „Liebesdienst des Notbischofs“ sich in landesherrliches Kirchenregiment verwandelte und „die weltlichen Herren zu Päpsten und Bischöfen“ wurden.

Wichtiger ist uns aber an dieser Stelle eine andere Gedankenreihe Luthers: die naturrechtliche Begründung des obrigkeitlichen Amtes.

Die Obrigkeit gehört nach Luther, wie die Ehe, nicht der Heilsordnung, sondern der Schöpfungsordnung an, aber nötig geworden ist sie — anders als die Ehe — doch erst durch die Sünde. Sie ist aus der elterlichen Gewalt hervorgegangen, unterscheidet sich jedoch von dieser dadurch, daß ihr Wesen „von Anfang der Welt" die Zwangs- und Strafgewalt ist. Die dem Adam verliehene Strafgewalt ist von Gott zuerst in diesem Sinne neu bestätigt worden durch das Wort an Noah: „wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden." Während die elterliche Gewalt also auf einer leiblichen Naturgrundlage ruht und demgemäß mit natürlicher Pietät verbunden ist, steht die obrigkeitliche ganz und gar auf dem Zwange: sie ist „ein Ausschuß, welchen Gott unter den Menschen machte", indem er die einen zu Herren über Leib und Gut der anderen erhob, weshalb jene auch in der Schrift gelegentlich „Götter" genannt werden. Ja, das Werk der Obrigkeit, kann Luther sagen, eifert gleich der Gottheit nach, „denn sie gibt und schafft andern den Frieden, welchen sie selber nicht hat." Ist aber die Obrigkeit Gottes Stiftung, so ist sie als solche in Ehren zu halten, gleichviel ob sie nach menschlichen Begriffen ihre Gewalt unrechtmäßig erworben hat oder nicht pflichtgemäß zu handeln scheint. Mag etwa die der Türken auf Raub beruhen, mag selbst das Kaisertum der Deutschen „gestohlenes Gut" sein, sofern es der Papst den rechten Herren entwendet und uns geschenkt hat, durch Gottes Zulassung ist jedenfalls bestehendes Recht daraus geworden, und wer sich vollends durch den Glauben mit Christus eins weiß, kann unter jeder weltlichen Herrschaft leben, selbst unter dem Papst und dem Türken: „die Obrigkeit sei, wie sie wolle, sie ist nicht von Menschen, sonst wäre sie nicht eine Stunde sicher; wo es Gott nicht mit Gewalt erhielte, würde sie Herr Omnes alle totschlagen. Darum weil es Gottes Gewalt und Ordnung ist, muß mans

ansehen, als ob man Gott sähe. Wo er sie hinwirft, da soll seine Ehre folgen." Ihr Amt ist, in dieser sündigen Welt „Zucht und Ehrbarkeit, Friede und Recht zu erhalten", ohne die kein gesellschaftliches Leben möglich wäre. Darum ist eben nächst dem geistlichen Amt „auf Erden kein besser Kleinod, kein größerer Schatz, kein reicher Almosen, kein schöner Stift, kein feiner Gut denn Obrigkeit, die das Recht schaffet und hält." Auch die nichtchristliche Obrigkeit ist also ein Amt von Gottes Gnaden, und Christus hat sie in diesem Sinne ausdrücklich bestätigt, denn der Kaiser war zu Christi Zeit ein Heide und führte sein Regiment nur aus menschlicher Vernunft, dennoch sagte Christus: weil er Kaiser ist, soll man ihn auch dafür halten und ihm gehorsam sein. Die Obrigkeit „bedarf des heiligen Geistes nicht", denn nicht das ewige, sondern das zeitliche Leben ist ihr Amtsbereich, und nicht aus dem Evangelium schöpft sie ihre Kunst und Weisheit, sondern aus der Vernunft, der die Herrschaft über die sichtbare Welt von Gott selbst übergeben ist (Gen. 1, 28). Daraus folgt, daß auch der Christ, wo es von ihm gefordert wird, dies Amt auf sich nehmen und das Schwert zum Schutze von Frieden und Recht führen soll, „so gut wie er essen und trinken und ehelich werden muß"; auch damit leistet er Gottesdienst, und alle, die an solchem Amt teilnehmen, wie „Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher und was des Gesindes mehr ist", können bei alledem „Christen sein und einen seligen Stand haben." Denn auch hier gilt, daß die beiden Reiche, das weltliche und das geistliche, streng voneinander zu scheiden sind, und wiewohl die christliche Liebesethik das Gegenteil der naturgesetzlichen Amtsethik ist, so beruht doch auch diese zweite auf Gehorsamspflichten gegenüber dem Willen Gottes, und alles Grübeln über solche Widersprüche ist fruchtlos, weil die Vernunft doch niemals damit fertig werden kann, vielmehr heißt es Gottes Geboten schlechthin folgen und darauf vertrauen, daß mit seiner Hilfe das Reich der Natur und das Reich der Gnade, Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung zu einer Harmonie der Zwecke dennoch hingeleitet werden.

Wenn sonach die Obrigkeit, obwohl von Gott gesetzt und bestätigt, doch ein weltliches Ding ist, wie Essen, Trinken oder Ehelichwerden, und wie alles Weltliche der menschlichen Vernunft unterworfen, so ergibt sich, daß sie ihrem vernünftigen Zweck, nämlich der Sicherung allgemeiner Ordnung und Wohlfahrt, nicht ungestraft untreu werden darf. Wenn also ein Fürst sein Volk nicht lieb hat, sondern nur daran denkt, wie er selber gute Tage habe, wenn er weniger um die Wohlfahrt seiner Untertanen, als um die Befriedigung seiner eigenen Lüste besorgt ist, so verfehlt er sich gegen den Sinn seines Amtes und wird zum Tyrannen. Aber wer sich deshalb wider einen solchen Tyrannen tätlich auflehnen wollte, würde Gott ins Gericht greifen, der diese Obrigkeit gesetzt und ihre Sünde zugelassen hat, vielleicht um sie als Zuchtrute zu brauchen, wie Hungersnot, Hagelschlag oder Pestilenz. Das ist freilich nicht anzufechten, daß man einen Fürsten, der wahnsinnig geworden ist, absetzt und verwahrt, „denn der ist nun fortmehr nicht für einen Menschen zu halten, weil die Vernunft dahin ist." Aber im übrigen ist der einzige Widerstand, der naturgesetzlich gegen einen Tyrannen erlaubt ist, der in Wort und Schrift, also Vorhalt und Mahnung, Predigt und Gebet, vor allem wenn es sich um Vergewaltigung des Gewissens und Bedrückung des Glaubens handelt, denn hier ist auch des größten Kaisers Gewalt zu Ende. Des Predigers Amt ist ja nicht nur lehren und trösten, sondern auch vermahnen und strafen, und das soll geschehen öffentlich und frei vor Gott und den Menschen, nicht zuletzt wo es sich um untreue Fürsten und Herren handelt. Aber wenn solche Gegenwehr nicht hilft, dann bleibt nur übrig, sich unter dies Kreuz als ein von Gott verhängtes willig zu beugen oder auszuwandern. Christus hat nicht nur dem Petrus untersagt, für das Evangelium das Schwert zu ziehen, er hat auch durch seinen eigenen Tod bezeugt, daß Gewalt *leiden* frömmer ist, als der Gewalt *widerstehen*, und daß die heilige Sache der Religion nicht durch Aufruhr und Krieg geführt werden darf. Luther ist zwar den *staatsrechtlichen* Erwägungen,

mit denen die Juristen ein Widerstandsrecht der evangelisch gesinnten Reichsstände gegen den reformationsfeindlichen Kaiser zu begründen suchten, seit 1530 eine Strecke entgegengekommen und hat in der „Warnung an seine lieben Deutschen" seinen Rat als Seelsorger nicht verhehlen mögen, wie die Evangelischen im Falle der Notwehr zu handeln hätten, d. h. wenn ihnen nur die Wahl bliebe, entweder das Evangelium, also den Gehorsam gegen Gott, oder den Gehorsam gegen den Kaiser zu verleugnen; sein Rat ging dahin, daß sie sich in solchem Falle nicht gegen ihren Kaiser kriegerisch erheben und sich über ihn zum Richter aufwerfen, sondern sich einfach weigern sollten, ihm gegen ihre Glaubensgenossen Heeresfolge zu leisten. Aber im übrigen betonte er, daß er als Theologe über staatsrechtliche Fragen kein Urteil habe und sie der Verantwortung der Juristen überlassen müsse, daß er ferner nicht jenen seltenen hochgeistlichen Christen habe raten wollen, die seiner Belehrung überhaupt nicht bedürften, sondern jenen schwachen und schwankenden, denen die sichere Führung des Glaubens durch das Wirrsal der Welthändel nicht zu Gebote steht, und schließlich dankte er seinem Gott, daß er sein Gebet erhört und es zum Glaubenskriege nicht habe kommen lassen. In der Tat ist die Lehre vom Recht des bewaffneten Widerstandes gegen eine andersgläubige Obrigkeit seinem politischen Gedankenkreise immer fremd geblieben und auch auf dem Boden des Luthertums späterhin nicht durchgedrungen. Die Tyrannenmorde bei Griechen und Römern erklärten sich ihm gerade daraus, daß sie „von Gott nichts gewußt, auch nicht erkannt haben, daß weltliches Regiment Gottes Ordnung sei, denn sie haben es für menschliches Glück und Tat gehalten", und wenn ähnliches bei Juden, Schweizern oder Dänen vorgekommen sei, so sei es eben heidnisches Tun gewesen. Im übrigen werde aber die Obrigkeit auch bei den Heiden, etwa bei „Persern, Tartaren und denselbigen Völkern mehr", in hohen Ehren gehalten, und ein im naturgesetzlichen Sinne guter Staat sei auch bei heidnischen Völkern möglich und nachweisbar, z. B. bei Römern oder Türken, wie denn

auch die antike Staatslehre voll nützlicher Lehren und Beispiele sei.

Mit dieser kulturgeschichtlich hochbedeutsamen Lehre, daß der Staat nicht etwa ein von Gott bloß zugelassenes Geschöpf der Sünde, sondern eine göttliche Stiftung zur Abwehr der Sünde, also eine an sich gute und wertvolle Gottesgabe ist, die allerdings dem Mißbrauch durch die Verderbnis des menschlichen Willens ausgesetzt ist, aber in vernunftbegabten und vollends in frommen Händen segensreich wirken kann — mit dieser Lehre hat Luther nicht nur den hierarchischen Staatsbegriff entwurzelt, der allein das von der Kirche geleitete weltliche Regiment als ein gottgeweihtes anerkennen wollte, er hat nicht nur mit dem verwüstenden Rechtssatz der Papstkirche, daß die Kirche den Christen von seiner Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit jederzeit entbinden könne, ein für allemal gebrochen, sondern er hat zugleich auch aus dem überlieferten Naturrecht alle rationalistischen Einschläge der katholischen Zeit gründlichst ausgetilgt, denn in seinem positivistischen Staatsrecht, das das Recht des Gegebenen als des schlechthin vorsehungsmäßig Gewollten behauptet, ist kein Raum mehr für jene Versuche, den Staat aus Vereinbarungen freier Individuen oder Eigentum und Herrschaft aus einem Raub an dem Gemeinbesitz älterer Zeiten abzuleiten und darauf Rechte des bewaffneten Widerstandes gegen Mißbrauch und Bedrückung zu begründen. Vielmehr ist der Verzicht auf das Widerstandsrecht nach Luther nicht erst im Evangelium, sondern schon naturgesetzlich geboten, weil niemand in eigener Sache sich zum Richter aufwerfen darf, und weil zum Wesen der staatlichen Gewalt ihre Einheit und Unteilbarkeit gehört. Es waren auch hier die Forderungen des eigenen, konservativ gestimmten, autoritätsbedürftigen, überall auf ruhiges und geordnetes Fortschreiten gestellten Lebensgefühls, die Luther in der Schrift wiederfand und aus der Schrift beglaubigte.

Wenn er den theokratischen Gedanken ebenso entschieden verwarf, wie den vermessenen Anspruch, für das Evangelium

mit Waffengewalt zu streiten, also ohne Gottes Auftrag, ja wider seinen durch Christus angezeigten Willen sich zu seinem Feldhauptmann aufzuwerfen, einen Kriegszug sehr weltlich gesinnter Menschen zu einem Kreuzzug umzufälschen oder selbstsüchtiges politisches Handeln hinter frommen Aushängeschildern zu verstecken, so hat er damit eine Reinigungstat im Gebiet politischer Sittlichkeit vollbracht, deren Bedeutung uns der gegenwärtige Weltkrieg mit seiner Vorgeschichte tiefer denn je erkennen lehrte: die heuchlerische Einkleidung eigennützigster Beweggründe in das schimmernde Gewand religiöser und sittlicher Menschheitsbeglückungsideen, die das Gewissen der angelsächsischen, romanischen und slavischen Welt ohne sichtlichen Anstoß erträgt, wird im Bereiche der Lutherischen Reformation wie ein ekelerregender Fremdkörper empfunden. Eine Sünde nicht offen Sünde zu nennen, sondern ihr gar die Farben der Tugend und Gottgefälligkeit anzumalen, war für Luther der sicherste Beweis eines gottlosen Gemütes. Und weil er wußte, daß die Mehrzahl der Menschen des Namens „Christen" überhaupt nicht würdig ist, also weder am Evangelium zum Ritter werden, noch vollends durch das Evangelium regiert werden kann, ja daß gerade die „vornehmsten Leute" die „größten Buben" sind, so konnte er allerdings sagen, daß „weltliche Gewalt ein solches Ding ist, daran Gott nicht viel gelegen ist: es hilft niemand an der Seele", „so wird auch die Welt nicht dadurch selig, sondern darum ist es nötig, daß sie nicht ärger werde; es ist nur ein Schutz und Aufhalt der Bosheit, denn wenn weltlich Regiment nicht wäre, würde einer den andern fressen, und es könnte keiner sein Leben, Gut, Weib und Kind behalten". Aber gerade diese höchst nüchterne Beurteiluug des staatlichen Zweckes öffnete ihm den Weg zu einer Erkenntnis des Eigenwertes staatlicher Ordnung, die von grundlegender Bedeutung werden sollte. Denn aus ihr ergab sich einmal die grundsätzliche Forderung, daß die Politik mit der Religion nicht vermengt noch die eine durch die andere bestimmt werden darf, weil beide unter unvergleichbaren Voraussetzungen

stehen und jeder Versuch, sie miteinander zu verkoppeln, zu Gewissensverwirrungen führt. Die Politik hat es mit den unbekehrten, von der Sünde beherrschten Menschen zu tun, die Religion mit denen, die reinen Willens sind; deshalb gehört der Staat zu dem „fremden Werk" Gottes, also in den Bereich seines richterlichen Zornes, seiner Strenge und Strafgewalt, seines harten, unerbittlich fordernden „Du sollst", während die Religion von seinem „eigenen Werk" lebt, von Friede, Frömmigkeit, Barmherzigkeit, Selbstverleugnung und freiwilliger Erfüllung, ja Überbietung des Gesetzes. Dieses Nebeneinander zweier Lebenskreise, die sich niemals decken können, ist einem Bismarck nicht minder deutlich bewußt geblieben, als einem Luther, und wenn wir mit Recht für deutsche Staatsmänner eine bestimmte Art von Ehrlichkeit in Anspruch nehmen dürfen, die den nichtdeutschen ihrer Mehrzahl nach abgeht, so ist wesentlich hier ihre letzte Wurzel zu suchen. Aber hieraus folgt unmittelbar eine zweite Forderung. Es ist die Tatsache anzuerkennen, daß die Menschen von Natur nicht gleich, sondern ungleich geartet sind, nicht bloß an geistigen und leiblichen Gaben, sondern auch insofern jeder in einem bestimmten Stande geboren oder in ihn hineingewachsen ist und jeder Stand innerhalb des Ganzen seine ihm eigentümliche Aufgabe zu erfüllen hat. Und dieser ständische Aufbau der Gesellschaft muß als ein in seinen Abstufungen naturgesetzlich bedingter gegen alle Erschütterungen durch die falsche Lehre, daß aus der Gleichheit der Menschenseelen vor Gott auch die soziale Gleichheit abzuleiten sei, geschützt werden, was auch darum sittliche Pflicht ist, weil der naheliegende Einwand, es gebe unter solchen Umständen nur noch Herrschende und Dienende, den tatsächlichen Verhältnissen ganz und gar nicht gerecht wird, denn für die große Mehrzahl der Menschen gilt es, daß sie Obrigkeit und Untertan zugleich sind: Obrigkeit in ihrer Familie, ihrem Verbande, ihrem Berufsbereich und Untertan gegenüber den ihnen vorgeordneten Personen oder Ständen. Daraus ergibt sich ein Drittes, was gleichfalls zu den unver-

äußerlichen Bestandteilen Lutherischer und Bismarckischer Staatsauffassung gehört: „Darum habe acht auf die Obrigkeit, so lange sie nicht zugreift und befiehlt, so halte du stille mit Hand, Mund und Herz und nimm dich der Sache nicht an; kannst du aber die Obrigkeit bewegen, daß sie angreife und befehle, so magst du dies tun; will sie nicht, so sollst du auch nicht wollen, fährst du aber fort, so bist du schon ungerecht und viel schlimmer, als der Gegenpart. Ich halte und will es allezeit halten mit dem Teil, der Aufruhr leidet, wie unrecht auch die Sache ist, die er hat, und gegen den Teil sein, der Aufruhr macht, wie recht seine Sache auch immer sein möge, darum, daß Aufruhr nicht ohne unschuldiges Blut oder Schaden vor sich gehen kann." Alle Gewalt kommt von Gott, und so „tut er mit allen Königreichen und Regimenten: er gibt einem jeden Lande seine Zeit zu wachsen und zu steigen, daß es an Reichtum, Ehre und Gewalt zunimmt und erweitert wird, daß es grüne und in Ehre und Würden sein kann; aber wenn es wiederum unserm Herrgott Zeit zu sein dünkt, daß solches Land wieder fallen und zu Boden gehen soll, so fällt's auch plötzlich wieder hin, daß es niemand aufhalten kann." Darum darf auch kein Staatsmann sich vermessen, Geschichte gewaltsam „machen" zu wollen, er kann vielmehr nur — um mit Bismarcks Worten fortzufahren — „abwarten und lauschen, bis er den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört; dann vortreten und den Saum seines Mantels fassen", also bereit sein, wenn die Vorsehung ruft, jederzeit gewiß, daß man Gott gehorsam bleiben und sein irdisches Tagewerk tun muß, ohne den Lauf der Geschichte nach unsern kleinen Wünschen meistern oder Menschen und Dinge anders brauchen zu wollen, als ihnen von Natur zukommt. Und hieran schließt sich endlich ein Viertes. Der Staat darf niemals zum Werkzeug oder Vorspann für den Eigennutz einer Person, eines Standes oder einer einzelnen Klasse werden, denn sein Zweck ist ja gerade, durch Bändigung des bösen Begehrens und Einschränkung des Unrechts, das die Menschen einander antun, die Wohlfahrt,

Gesundheit und Stärke des Ganzen zu erhalten und zu befördern: „die Obrigkeit ist nicht darum eingesetzt, daß sie ihren Nutzen und Mutwillen an den Untertanen suche, sondern daß sie Nutzen und das Beste verschaffe für die Untertanen.“ Das Wort des größten Hohenzollern, daß der Fürst sich als des Staates ersten Diener zu fühlen habe, ist ebenso aus dem Sinne Luthers gesprochen, wie jenes Goethische: „Wer befehlen soll, muß im Befehlen Seligkeit empfinden. Ihm ist die Brust von hohem Willen voll, doch, was er will, es dari's kein Mensch ergründen Was er den Treuesten in das Ohr geraunt, es ist getan und alle Welt erstaunt. So wird er stets der Allerhöchste sein, der Würdigste — genießen macht gemein!“ Freilich sind kluge und tüchtige Fürsten „seltene Vögel“, auch im regierenden Adel gibt es viel mehr Böse, als Gute. Dennoch ist ihr Stand „von Gottes Gnaden“, denn Gott allein setzt und erhält die Regenten oder stößt sie von ihrem Stuhl, erweckt ihnen Feinde, schafft ihnen Zuchtruten, wo es nottut, und läßt Königreiche steigen und fallen nach seinem unerforschlichen Ratschluß.

Alle diese Anschauungen wurzeln schließlich in Luthers religiösen Grundanschauungen von der Sünde und der als Schutzwehr gegen sie aufgerichteten göttlichen Gesellschaftsordnung, stehen und fallen also mit dem Glauben an einen richtenden Gott und an den Staat als ein notwendiges Glied seines Schöpfungswerkes. Aber innerhalb dieser Begrenzung sind sie als eine naturgesetzliche Beschreibung des Staatswesens als solchen zu würdigen, die für christliche und heidnische Staaten ohne Unterschied Geltung haben, also den Staat in der Eigenständigkeit seiner Zwecke und Mittel begreiflich machen sollen. Seine oft wiederholte Überzeugung, daß der Beruf der weltlichen Obrigkeit wie die Führung jedes staatlichen Amtes unter den Begriff des Gottesdienstes falle, gründet sich zunächst auf diese Stellung des Staates in Gottes Schöpfungsordnung, die auch außerhalb des christlichen Völkerkreises Anerkennung fordere, wiewohl Luther gerade in diesem

Punkte Aristoteles und die antiken Staatslehrer unzulänglich fand. Denn diese hätten zwar „Inhalt und Form des Gemeinwesens und des Hauswesens“ trefflich beschrieben, aber darin geirrt, daß sie zuviel von der Weisheit der Obrigkeit und den bürgerlichen Tugenden, also von menschlichem Vermögen erwarteten und den Zweck staatlichen Lebens wesentlich in der Erwerbung irdischer Güter, Friede, Ehre, Ruhm, Reichtum, Glück u. dgl. suchten. Nun wollte zwar Luther das Streben nach Mehrung der Volkszahl, Geld und Gut, Blüte des Handels und Handwerks, schöngebauten Städten und zufriedenen Bewohnern ebensowenig schelten, wie etwa den Wunsch, sich eine furchterregende kriegerische Rüstung zu schaffen, aber hier sollte sich das christliche Gewissen vom heidnischen scheiden, indem es nicht auf diese weltlichen Dinge, sondern nur auf Gott, der sie gibt und nimmt, sein Vertrauen setzte. Wenn sicherlich auch der Christ für alles Gute, was er vom Staat erfährt, freudig danken, die Obrigkeit in Ehren halten, lieben und sie in sein Gebet einschließen soll, so wird er doch nie vergessen können, daß Gott es ist, der hinter der staatlichen Gewalt und ihren Vertretern als der höchste aller Könige und Herren steht, und daß ein frommes Herz sich auf keinen Fürsten, sei es auch der klügste und ehrwürdigste, sondern ganz allein auf ihn zu verlassen und ihm allein zu danken hat. Im übrigen betonte Luther, daß ein gottloser König bisweilen besser, als ein frommer, regiere, auch die Päpste hätten es oft genug besser verstanden, als manche frömmeren Herrscher; und auch der evangelische Prediger, der Fürst und Volk zur Gottesfurcht und Redlichkeit ermahnt oder Rechtsbeugung, Wucher usw. öffentlich bekämpft, tue das nicht als Verkünder des Evangeliums, sondern in erster Linie als Hüter öffentlicher Sittlichkeit und im Namen des göttlichen Naturrechts.

Indessen so entschieden er dafür eintrat, daß die Obrigkeit als eine naturgesetzliche Ordnung ausschließlich der Vernunft entstammende Nützlichkeitszwecke verfolge, und so scharf er als Bestreiter des hierarchischen Systems das weltliche und das

geistliche Reich auseinanderhalten mußte, er durfte dennoch das, was zunächst eine Kampfformel gegen den Romanismus war und als solche einen unschätzbaren erziehlichen Wert hatte, nicht zur einzigen Grundlage seiner Staatslehre machen und jenen Gegensatz zwischen Geistlich und Weltlich nicht überspannen, wenn er nicht darauf verzichten wollte, einerseits der Staatsfeindlichkeit oder Staatsenthaltung der Schwärmer wirksam die Spitze zu bieten, anderseits dem evangelischen Christen in den Sachen weltlicher Politik ein gutes Gewissen schaffen zu helfen. Darum mußte er auch hier einen Weg zeigen, wie Gottesliebe und Nächstenliebe, Sorge um ewiges Heil und um zeitliche Güter aufeinander angelegt sind und miteinander vermittelt werden müssen, nämlich in dem Ideal einer *christlichen Gesellschaft*. Der positivistische Grundsatz, daß man der Obrigkeit gehorchen und der staatlichen Ordnungen sich bedienen soll, weil Gott es befohlen hat, war abermals nur eine Beruhigung für Durchschnittsnaturen, die tieferen religiösen und sittlichen Ansprüchen unmöglich genügen konnte, denn sie bedeutete für die unvermeidlichen Gewissenszwiste zwischen dem geistlichen und dem natürlichen Ich des Staatsbürgers wohl eine Ausflucht, aber keine Lösung und entlastete nur diejenigen von der Verantwortlichkeit, die keine tragen wollten, also nicht die Besten. Auf der andern Seite lag, wie wir wissen, eine Würdigung der staatlichen Ordnungen als an sich sittlicher und sittlichkeitschaffender Wertgrößen noch außerhalb des Gesichtskreises jener Zeit, für die der Staat wesentlich noch „Polizei", also Wahrer der äußeren Ordnung, aber noch kein Schöpfer sittlicher Werte und Wertgefühle war. So konnte das Problem der christlichen Gesellschaft damals noch nicht sozialethisch, sondern lediglich individualethisch angesehen werden, d. h. die Fragestellung konnte noch nicht lauten: wie müssen die gesellschaftlichen *Ordnungen* beschaffen sein, um den Forderungen christlichen Gewissens so zu entsprechen, daß sie ihnen fortgesetzt neue Möglichkeiten eröffnen, sich zu betätigen? sondern: wie ist es dem *Einzelchristen* möglich, seine Pflichten gegenüber

dem Staat mit denen der Glaubensethik dauernd auszugleichen, also auch als Staatsoberhaupt und Staatsbürger in einem seligen Stande, nicht aber in einem Stande stets sich erneuernder seelischer Not zu leben?

Hier half nun der Gedanke weiter, daß das weltliche Regiment nicht bloß ein Stück der Schöpfungsordnung ist, sondern auch ein Stand der christlichen Kirche, so gut wie das geistliche Amt und der Hausstand, ja vermöge seiner naturgesetzlichen Bestimmung wird es sogar zu dem bevorzugten Gliedkörper (membrum praecipuum) der Kirche. Von hier aus erwachsen aber einer christlichen Obrigkeit über ihre Polizeiaufgaben hinaus positive religiös-sittliche Pflichten, welche Nächstenliebe um der Gottesliebe willen üben. Die erste dieser Pflichten ist der väterliche Schutz der Untertanen gegen die Gefahren, die durch Irrlehre entstehen können, also die Sorge für einheitliche Wortverkündigung im Lande, nicht um die Geister mit Gewalt zum Glauben zu zwingen — denn für sich steht jedem frei, zu glauben, was er will —, sondern um Gott öffentlich die Ehre zu geben, die ihm gebührt, und öffentlichen Lästerern zu wehren: „die Fürsten sind keine Sauhirten, sondern sind zuvörderst dazu gesetzt, Gottes Ehre und Erkenntnis im menschlichen Geschlecht zu erhalten." Hierher gehören auch die Strafandrohungen gegen diejenigen, die den Katechismus nicht lernen wollen, denn „wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will, Gott gebe, er glaube oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder ein Bube." Als weitere Pflichten des Staates schließen sich an: die Sorge für Gesetzgebung, Polizei, Schulwesen, Armen- und Krankenpflege, Handel und Wirtschaft. Damit war ein Fortschritt von großer Tragweite angebahnt.

Sah man den Staat nur als Polizeianstalt an, wie es Luther in seiner Schrift „von weltlicher Obrigkeit" (1523) nach mittelalterlichem Herkommen noch getan hatte, so bedurfte er allerdings der Ergänzung seines Regimentes durch das der Kirche, denn die Pflege der geistigen und seelischen Kultur-

bedürfnisse lag dann eben ausschließlich bei dieser. Machte man aber den Staat zu einem Hüter auch der geistigen, zunächst der religiösen Güter und schärfte ihm das Gewissen dafür, daß er Gott für diese Arbeit verantwortlich sei, so war das nicht nur eine Versittlichung des Staatsbegriffs, die für die vorhandenen Ansätze dieser Art im spätmittelalterlichen Landeskirchentum den entscheidenden religiösen Rechtstitel schuf und dem Kulturstaat der Zukunft die Bahn frei machte, sondern es bedeutete zugleich eine auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen gegründete Mündigkeitserklärung der Laienkultur und Laienreligion, die, der hierarchisch-theokratischen Führung endlich entwachsen, die Gesamtheit ihrer öffentlichen Aufgaben einschließlich der religiösen gleichsam auf eine einzige Fläche brachte, sie als untrennliche Einheit begriff und in die Hände des Staates legte, der nun nicht mehr bloß als Ordner des Rechts angesehen wurde, sondern auch als Hüter der geistigen Wohlfahrt, der religiösen und der sittlichen Volkserziehung. Daß er auch auf diesen Gebieten mit Zwangsmitteln vorging, verstieß nach der Meinung jener Zeit deshalb nicht gegen die christliche Freiheit, weil das Seelenheil von dem Bekenntnis zur reinen *Lehre* abhängig gedacht wurde, also die Aufrechterhaltung dieser als Liebespflicht des Staates gegenüber seinen Untertanen zu fordern war. Doch muß man bei alledem sich immer daran erinnern, daß die Begriffe Staat und Kirche im heutigen Sinne jener Zeit noch fremd waren, denn der Oberbegriff, von dem beide umfaßt und bestimmt wurden, war ja der der Christenheit oder des corpus christianum. Zur christlichen Gesellschaft gehörte sowohl die *eigentliche* Kirche, die unsichtbare, aber in ihren geistigen Wirkungen hundertfältig als Wirklichkeit erlebte und bezeugte Gemeinschaft der Wiedergeborenen, als auch die *uneigentlich* als „Kirche" bezeichnete der auf Christi Namen Getauften, die für das Reich Gottes erst gewonnen werden sollten. Da somit alle drei Stände der Christenheit, Predigtamt, Hausstand und Obrigkeit, an der Erfüllung christlicher Lebenszwecke mitzuwirken hatten, so war

auch die Obrigkeit verpflichtet, nicht nur das Naturgesetz aufrechtzuerhalten, sondern auch für die öffentliche Pflege der wahren Frömmigkeit Sorge zu tragen, d. h. neben den Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs auch die der ersten in ihre Hut zu nehmen. Indem sie aber für die Erhaltung der reinen Lehre und die ordnungsmäßige Bestellung der Diener am Wort Sorge trug, wuchs ihr neben dem göttlichen Recht, das sie bereits naturgesetzlich besaß, nunmehr noch eine zweite göttliche Sendung zu, die ihre Autorität unermeßlich verstärken mußte: sie war nun in doppeltem Sinne „von Gottes Gnaden"; einmal weil sie, wie jede nichtchristliche Obrigkeit auch, von Gott gesetzt war und an seiner Statt regierte, dann aber auch, sofern sie sich gläubig unter das Evangelium stellte und das irdische Leben ihrer Untertanen zu einer Vorschule des ewigen gestalten half. So ergab sich eine neue Art der Theokratie, die an dem mittelalterlichen Ideal der christlichen Gesellschaft der Form nach festhielt, ihm aber einen wesentlich andern Inhalt schuf. Denn durch Luthers Vergeistigung der Kirche war ja nicht nur die Überordnung der geistlichen Regierungsgewalt über die weltliche endgültig beseitigt, der Kampf zwischen beiden um die Vorherrschaft schlechthin gegenstandslos geworden und die weltliche Obrigkeit zur alleinigen Inhaberin der Rechts- und Zwangsgewalt erhöht worden, sondern da die Obrigkeit zugleich als bevorzugtes Glied der evangelischen Kirche galt, so lag ihr nunmehr das heilige Amt ob, so weit ihr Arm reichte, das Evangelium ausbreiten zu helfen, und darüber hinaus die ebenso schwere wie verheißungsvolle Aufgabe, das Reich Gottes und das Reich der Welt, so scharf sie auch begrifflich zu trennen sein mochten, dennoch — weil sie eben in jedem Christen beisammen wohnen — im Sinne der vom Evangelium geforderten Nächstenliebe, also in den sozialen Bewährungen christlicher Gesinnungsethik irgendwie zum Ausgleich zu bringen und eine christliche Gesellschaft, die diesen Namen wirklich verdient, allmählich schaffen zu helfen. Die Möglichkeit und die Unerläßlichkeit dieser völlig neue und

niemals zu erschöpfende Antriebe in Bewegung bringenden Aufgabe war aber schließlich darin begründet, daß nach Luthers Lehre die Kirche als der heilige Leib Christi nicht allein schon in ihrem Gnadenmittelschatze, wie die orthodoxe Heilslehre irrig behauptete, sondern erst in den Gliedern dieses heiligen Leibes, also in den Personen der Gläubigen ihr volles Leben hat, in der nicht bloß als möglich gedachten, sondern als wirklich erfahrenen, auf gegenseitiges Helfen, Dienen, Mitteilen und Austauschen gestellten Gemeinschaft der ernsten, von den Kräften des Evangeliums innerlich ergriffenen Christen. Diese aber kann es nicht lassen, in Wechselwirkung zu treten mit jenen aus den natürlichen Voraussetzungen des Lebens erwachsenen Gemeinschaften des Geschlechts, Stammes, Standes und Berufs, der Landschaft, der Stadtgemeinde oder des Untertanenverbandes und den in ihnen enthaltenen Vorstellungszusammenhängen und Willensbestimmtheiten, für die zwar herkömmlichermaßen ganz andere Maßstäbe als die überweltlich evangelischen der Gotteskindschaft gültig sind, in die sie aber nun die ihr geliehenen geistigen Werte der Liebe, des Opfers, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit und Güte, des Wohltuns, des Mitteilens und des Glaubens an das Unsichtbare und Ewige unermüdlich hineinbilden muß, damit auch im irdischen und staatsbürgerlichen Dasein das Handeln nach den Maßstäben christlichen Gewissens jedem einzelnen zur Pflicht gemacht und nichts geduldet werde, was der Ehre Gottes und der Ethik des Evangeliums offenkundig widerstreitet. Daß dieses Ideal einer christlichen Gesellschaft in der Wirklichkeit zunächst sehr plumpe und harte Züge annahm, indem nicht, wie Luther es gewollt hatte, der Staat mit seinen rechtlichen Mitteln der Kirche in freier Liebe diente, sondern mit seinen gemischten Konsistorien die Kirche beherrschte und aus der „christlichen Gesellschaft" eine staatskirchliche Zwangsgemeinschaft mit Polizeistrafen machte, war, wie früher gezeigt ist, viel weniger in Luthers Lehren, als in den öffentlichen Zuständen jener Zeit des werdenden Absolutismus begründet und gehört

in die Reihe jener Erscheinungen, die wir als „Verphilisterung" der Reformation bezeichnet haben. Indem der Calvinismus die Kirchenzucht nicht der weltlichen Obrigkeit, sondern der Gemeinde übergab, hat er jedenfalls ungleich besser den Gefahren zu begegnen verstanden, denen das Luthertum leider in großem Umfang erlag: die Forderungen christlicher Lebensführung wurden in einer Weise veräußerlicht und mit staatlichem Polizeischutz umgeben, die für ihre Wirkungen auf die Innerlichkeit vielfach geradezu tödlich werden mußte.

Während bei Luther die Nöte und Spannungen, die aus dem der Natur der Sache nach unaufhebbaren Mißverhältnis zwischen Religion und weltförmiger Kirche, Offenbarung und irdischer Vernunft, christlicher Liebesgesinnung und menschlichem Zwangsrecht hervorgehen, oft in lastender Schwere empfunden wurden und sich in zornigen Ausbrüchen wider die Weltmenschen und die bösen Juristen entluden, hat Melanchthon diese Spannungen als systematischer Denker auszugleichen versucht und so auch dem Naturrecht im Anschluß an Aristoteles, Cicero und das römische Recht eine philosophisch-rationale Gestaltung gegeben, die bis zum Auftreten der theologiefreien naturrechtlichen Schule des Hugo Grotius und länger herrschend geblieben ist. Die Reste rational-individualistischer Betrachtung, die dabei mitgeführt wurden, also die Lehre vom Staatsvertrag, die Übertragung der ursprünglichen Volksrechte auf den Fürsten, die stillschweigend vorauszusetzende Zustimmung der Untertanen zu den Maßnahmen des Gewalthabers, die damit zusammenhängende Vorliebe für die „ständische Libertät" gegenüber einem vertragbrüchigen Kaiser und für die städtischen Republiken blieben bedeutungslos. Erst die Gegenreformation hat solche rationalen Theorien wieder nachdrücklich zur Geltung gebracht, teils um mit ihrer Hilfe den Staat als Menschenwerk in der allgemeinen Schätzung herabzusetzen und seine Unterordnung unter die göttliche Stiftung, also unter die Leitung der Kirche zu fordern, teils um gewisse vorstaatliche Menschenrechte gegen tyrannische Übergriffe zu schützen. Der Lutherische Positivis-

mus, dessen Kernpunkt die göttliche Einsetzung der sozialen Ordnungen und die Ehrfurcht vor dem Bestehenden als dem vorsehungsmäßig Gegebenen war, behauptete sich jedenfalls im 16. Jahrhundert und länger als bestimmende Denkrichtung, und das Bekenntnis zum (ständisch gemilderten) Absolutismus als der natürlichsten und dem göttlichen Weltregiment ähnlichsten Herrschaftsform blieb maßgebend, weil es nicht nur den Anschauungen der Reformatoren, sondern eben auch den Zeitverhältnissen am besten entsprach. War doch seit dem Bauernkrieg die Bändigung revolutionärer Umtriebe im absolut regierten Staat ein Leitgedanke des öffentlichen Lebens geworden, dem gegenüber die Möglichkeit einer Ausartung der Monarchie in den Despotismus zunächst sehr leicht zu wiegen schien.

Mit gutem Recht ist darauf hingewiesen worden, daß — vermittelt durch die Rechtsphilosophie Stahls — die „christliche Weltanschauung" der konservativen Parteien in ihren politisch und sozial wichtigsten Teilen noch heute auf diesem positivistischen und realistischen Naturrecht Luthers beruht, mit dem der liberale Individualismus sich grundsätzlich nicht verträgt. Derselbe Zusammenhang bewährt sich in der patriarchalischen Staatsauffassung und in der den harten Grundsatz des Gewaltrechtes mildernden Forderung der „Epiikia". Nach Luther ist der Fürst „so viel mal Vater, als er Untertanen hat", und „der Gehorsam des Hauses ist der Ursprung aller anderen Regimente" Da die Obrigkeit um der Sünde und des Teufels willen gestiftet ist, so muß sie ein strenges und hartes Regiment führen, denn gute Christen, die aus freien Stücken gehorchen, sind seltene Vögel, und der Pöbel will mit Gewalt regiert sein. Aber wenn somit das Staatsrecht als Gewaltrecht und nicht minder das Strafrecht einer milden Handhabung grundsätzlich widerstreben muß, kann und soll im Zivilrecht die „Billigkeit" herrschen, eine wohlwollende Berücksichtigung der persönlichen Bedürfnisse, Umstände und Beweggründe, die sich bewußt bleibt, daß summum ius zu summa iniuria werden kann, daß also das positive Recht nach der naturrechtlichen Norm „alles, was

ihr wollt, daß euch die Leute tun, tut ihnen auch" und nach den Forderungen christlicher Liebe ausgelegt und ergänzt werden sollte. Noch heute gehört es zu den Grundsätzen konservativer Regierungskunst, daß, wo es sich nicht um reine Machtfragen handelt, patriarchalisches Wohlwollen walten und der gesunde Menschenverstand einem zu weit getriebenen Formalismus die Grenze ziehen soll, während man gerade dem Liberalismus von jener Seite her eine übergroße Neigung zum Abstrakten, Doktrinären und Weltfremden nachsagt. Es fehlt bei Luther nicht an Beispielen, daß er sogenannte salomonische Urteile, „aus freier Vernunft über aller Bücher Recht gesprungen", zu schätzen wußte und vor den „Wunderleuten Gottes", denen es gegeben sei, „krankes Recht" durch „gesundes" zu meistern, eine unbegrenzte Hochachtung hatte. Er war eben der Überzeugung, daß der Reichtum des Lebens in den Netzen positiven Rechts niemals ganz zu fassen sei, also für Gewissens- und Billigkeitsentscheidungen einer erleuchteten Obrigkeit auf Grund des Naturrechts und der Anforderungen christlicher Nächstenliebe Raum bleiben müsse. Um so entschiedener betonte er in solchen Zusammenhängen die Vernunft als Gottesgabe und das Naturgesetz als göttliche Ordnung, was ihn immer wieder dazu führte, gegen die subtilen Entscheidungen juristisch-kanonistischer „Rechtsverdreher" Gottes Wort und „helle Gründe" aufzubieten und für alle Einzelheiten seiner Staats- und Gesellschaftslehre biblische Begründungen, insbesondere im Alten Testament, zu suchen, denn das Wirken Gottes durch Geist und Glauben verhielt sich ja nach seiner Überzeugung zum Wirken Gottes durch menschliche Vernunft, Obrigkeit und Recht nicht anders, wie das „eigene Werk" Gottes zu seinem „fremden Werke" in der Heilslehre.

Und doch ist mit allen diesen Gedanken, die in die Staatslehre der Orthodoxie ausmündeten und für den lutherischen Territorialkirchenstaat der nächsten zwei Jahrhunderte im ganzen maßgebend blieben, Luthers Ideal einer christlichen Gesellschaft, wie es oben gezeichnet wurde, höchst unzulänglich umschrieben,

denn es überwiegt in ihnen das Bedürfnis der Anpassung an eine rohe und unerzogene Welt so sehr, daß sie mit dem Innersten der Lutherischen Frömmigkeit nur mittelbar in Zusammenhang gebracht werden können. Man hat nun zwar behauptet, Luther habe als das Ideal des echten Christen „den rechts- und staatlosen Zustand der reinen Liebesgemeinschaft" angesehen, und die Schrift „von weltlicher Obrigkeit" scheint ja diesen Satz zu bestätigen, indem sie nicht nur die augustinische Anschauung vom Staat als Erzeugnis der Sünde fortführt, sondern sogar in einzelnen Wendungen den staatsenthaltenden Forderungen der Sekten merkwürdig nahekommt. Aber wir haben uns bereits überzeugt, daß die besonderen Anlässe und Zwecke dieser Schrift es ohne weiteres erklären, warum sie sowohl Luthers ethische wie staatsrechtliche Gedanken nicht unverkürzt zum Ausdruck bringen konnte. Die schroffe Scheidung der geistlichen und weltlichen Lebenswerte war eines jener methodischen Bollwerke, die im Kampfe gegen Rom wichtige Dienste leisteten, zum Aufbau einer evangelischen Gesellschaftslehre aber reichte sie nicht aus. Für diese blieb vielmehr die Betrachtung grundlegend, daß der Staat als eine göttliche Stiftung zur Abwehr der Sünde angesehen werden muß, daß in der Vernunft, die ihn geschaffen hat, also Gott selber wirksam ist und selber den Kampf gegen die Sünde führt, wofür er die Kreaturen als seine „Handröhren" braucht. Damit verloren aber die augustinischen Formeln sofort ihre Spitze, und die Staatsenthaltung der Sekten enthüllte sich als weltfremdes Vorurteil. Gottes Wille ist vielmehr, daß über dem gesellschaftlichen Zusammenleben das heilige Gebot der Nächstenliebe walte, und daß auch in den staatsbürgerlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch die Macht der Sünde durch die Lebenskräfte des Evangeliums gebrochen und überwunden werde. Die von dem weltlichen Regiment gewährleistete Ordnung ist nicht nur die unerläßliche Bedingung, ohne die sich die Arbeit für das Reich Gottes nicht gedeihlich entfalten kann, sondern, wo sie im rechten Glauben geübt wird, ist sie selber ein Stück prak-

tischen Christentums, nicht als ob man dadurch selig werden könnte — „ein guter Fürst kommt deshalb, weil er ein guter Fürst ist, noch nicht ins Himmelreich" —, aber wohl insofern, als auch die im Staatsleben regierende Vernunft vom heiligen Geiste erleuchtet sein und sich allezeit bewußt bleiben kann und soll, daß es nur die Werke der Liebe sind, die Gott gefallen. Wer ein Regent ist, Fürst, Bürgermeister, Richter, soll nach Luthers Lehre mit seinem Amt sich nicht den Himmel verdienen wollen oder das Seine suchen, sondern der Gemeinde dienen; seine drei Ämter sind: den Gottesfürchtigen helfen, Gerechtigkeit erhalten und den Frieden wahren. Die Kluft zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Christi war also auch hier wieder überbrückt durch die helfende Liebe, die in der Sorge für des Nächsten Wohl eine Mehrung der Ehre Gottes sieht und nicht ruht, bis alle zum Evangelium bekehrt und fähig geworden sind, den Gedanken Gottes treu und rein nachzudenken, seinen Willen zu erkennen und ihn fröhlich zu erfüllen: auch das weltliche Regiment kann, wo es wohl bestellt ist, „ein Vorbild der rechten Seligkeit im Himmel sein". Und die Wege zu einer solchen, vom Evangelium durchleuchteten Ordnung des gesellschaftlichen Lebens hat Luther in seinem großen Katechismus gewiesen: hier bedarf es keiner sachlichen Vorschriften und Ratschläge mehr, wie er sie in den Anfangsjahren der Reformation noch gegeben hatte, sondern nur der rechten Gesinnung, aus der das rechte Tun von selbst hervorfließen wird. Die jener Zeit so naheliegende Versuchung, ein christliches Zivil- und Strafgesetzbuch aus der Bibel abzuleiten, ist also auf diesem Standpunkt endgültig überwunden, alles ist vielmehr auf das christliche Gewissen gelegt, das die Forderungen der Liebe, Geduld, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit und Fürsorge immer neu aus sich hervorbringen und das positive Recht dem Naturrecht wie der Liebesethik des Evangeliums immer besser anzugleichen wissen wird. Daß das niemals ohne Zwang und ohne Eingriffe in erworbene Rechte erreichbar ist, folgt aus dem Wesen des Staates als einer Schutzwehr gegen die Sünde, hebt aber

den gottesdienstlichen Charakter des obrigkeitlichen Amtes nicht auf, und schließlich sind in dem Ideal einer christlichen Gesellschaft überhaupt Aufgaben enthalten, die ihrer Natur nach niemals zu Ende kommen können, so lange diese Welt besteht; wer deshalb meint, diese Aufgaben seien eben unlösbar und also lohne es sich nicht, sich mit ihnen abzugeben, der macht sich nicht klar, daß ohne die Menschen, denen sie zum unerschöpflichen Quell ihres sittlichen Lebens geworden sind, die Welt überhaupt nicht bestehen noch ertragen werden könnte, und daß um die Lösung dieser Aufgaben von Geschlecht zu Geschlecht immerfort gerungen werden muß, „damit das Gute wachse, wirke, fromme, damit der Tag dem Edlen endlich komme."

Luther ist bei den Andeutungen solcher Gedanken stehen geblieben, weil er als Willens- und Tatmensch viel zu sehr Gelegenheitsdenker war, um der Ideenentwickelung als solcher sich hingeben zu können, und weil er genug damit zu tun hatte, die andern Hauptstücke seiner Staatslehre in die Köpfe hineinzuhämmern: die Schriftwidrigkeit der Hierarchie, das Gottesgnadentum der weltlichen Obrigkeit, ihre Pflicht, für die reine Lehre zu sorgen, die Pflicht der Untertanen zum unbedingten Gehorsam, sofern es sich nicht um Glaubenssachen handelt, die Gottlosigkeit der Revolution und die Unbrauchbarkeit der Bibel als weltliches Gesetzbuch. Daß er in zunehmender Verzweiflung über eine vom Teufel regierte Welt sein Ideal einer christlichen Gesellschaft selber als Utopie erkannt habe, ist trotz zahlreicher pessimistischer Äußerungen, die bei oberflächlicher Betrachtung dafür zu sprechen scheinen, eine gänzlich irregehende Behauptung, die wieder einmal deutlich zeigt, wie wenig man sich bisher eigentlich um die religionspsychologische Untersuchung der Lutherischen Gedanken und Aussagen, ihre jeweiligen Anlässe und Voraussetzungen und ihre Rangordnung im Ganzen seiner geistigen Welt gekümmert hat. Luther empfand es durchaus als die ihm von der Vorsehung gewiesene reformatorische Tat, jenem Ideal einer christlichen Gesellschaft, das vom katholischen Mittelalter so gründlich mißverstanden worden war, die

Hindernisse wegzuräumen und die Bahn zu bereiten durch seine Lehre vom allgemeinen Priestertum, von der geistigen Wirklichkeit der Kirche, vom Werke des Glaubens in der Welt und vom heiligen Amt der Laienobrigkeit sowie durch die Aufrichtung evangelischer Lebensordnungen, die jener Lehre entsprachen und der bewußten Pflege christlicher Gesinnung dienen sollten. Daß die herben Spannungen zwischen Ideal und Wirklichkeit, mit denen Luther so tapfer gerungen hatte, bald kaum noch als solche empfunden wurden und die Lehre von der christlichen Gesellschaft überhaupt so schwunglos, selbstgenügsam und gedankenarm verhandelt werden konnte, wie es etwa bei Johann Gerhard oder Seckendorff geschah, ist wiederum nicht Schuld der Lutherischen Anschauungen, aus denen sich ungleich bedeutsamere Folgerungen hätten entwickeln lassen, sondern der kümmerlichen Lebensenge des damaligen Deutschland, die der Weiterbildung solcher Gedanken einfach nicht gewachsen war. So hat denn die Frage, wie eine christliche Gesellschaft auf Grund der von Luther geschaffenen Voraussetzungen möglich sei, bis tief ins 19. Jahrhundert hinein ein gänzlich schattenhaftes Dasein geführt.

Und diese Tatsache kann keineswegs befremden, wenn man bedenkt, daß die politischen und sozialen Fragen, ebenso wie die wissenschaftlichen und künstlerischen, für die Reformatoren eben noch keine selbständigen Probleme gewesen, sondern nur soweit in ihren Gesichtskreis getreten waren, als dies bei den ihre volle geistige Kraft in Anspruch nehmenden Lehr-, Kultus- und Verfassungskämpfen unerläßlich oder möglich war, und daß späterhin die Aufklärung, welche alle diese Fragen unter dem verheerenden Druck der Religionskriege systematisch angriff, um sie unter geflissentlichem Absehen von allem geschichtlich Gewordenen und Irrationalen durch Zurückführung ausschließlich auf die in der menschlichen Vernunft enthaltenen Notwendigkeiten zu lösen, eben deshalb auch eine zunehmende Abschwächung der religiösen Gefühle und Motive zur Folge hatte, die sie unfähig machte, Luthers Gedanken von ihrem tiefsten

Quellpunkt her zu erfassen. Überdies griff noch eine andere geschichtliche Bewegung hier hemmend ein. Das Zeitalter der kollektivistischen, genossenschaftlichen Lebensgefühle, dem die Reformation trotz des von ihr vertretenen, aber eben nur auf das innerlich-religiöse Gebiet bezogenen Individualismus noch angehört hatte, wurde bekanntlich abgelöst durch ein solches radikal individualistischen Denkens, in dem der einzelne aus den geschichtlich erwachsenen Zusammenhängen sich löste, um alle Zwecke und Formen gesellschaftlichen Daseins nur vom Individuum und seinen Bedürfnissen her zu begreifen, sie also nicht mehr aus einem allen einzelnen voraufgehenden und sie bestimmenden Gemeinschaftsganzen abzuleiten, sondern als freie Taten der sich vergesellschaftenden, d. h. Verträge schließenden Ichs aufzufassen. Durch die abstrakte Annahme einer ursprünglichen Gleichheit und Freiheit aller wurde man jetzt für jene natürlichen Ungleichheiten, die die kollektivistische Lebensanschauung ruhig ertragen hatte, äußerst empfindlich und vermochte die beiden Größen Kirche und Staat demgemäß nur noch als Bildungen auf Grund des Vereinsrechtes zu würdigen. Dieser rationalistische Individualismus hatte nicht nur für die Kirche als göttliche Stiftung oder auch nur als überindividuelle Anstalt mit objektivem Zweckinhalt kein Verständnis mehr, ebensowenig für die seelische Lebendigkeit einer brüderlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, die dem Lutherischen Kirchenbegriff seine gemütliche Tiefe und Wärme gesichert hatte, weil solche irrationalen Werte vom Standpunkt des Gesellschaftsvertrages her schlechterdings nicht faßbar waren; und so unterlag der kirchliche wie der staatliche Gemeinschaftsgedanke einer fortschreitenden Mechanisierung und Entseelung. Erst seit Herder und die Romantiker die organische Auffassung des Staates und der großen sozialen Verbände überhaupt neu entdeckt hatten, kam die Überzeugung endlich wieder zu Ehren, die ein Hauptstück von Luthers Kirchenlehre gewesen war: daß das Individuum erst durch die Gemeinschaft, die längst vor ihm da war und in die es hineinwächst, seines Zusammenhanges

mit dem göttlichen Leben sowie seiner eigenen ewigen Bestimmung und werteschaffenden Kräfte sich bewußt wird. Darum ist erst das 19. Jahrhundert, in dem das Verständnis für die religiösen Grundlagen der Reformation und für die Absolutheit der religiösen Forderungen allmählich wiedergewonnen wurde, fähig geworden, die unerledigten Lebensprobleme, die einst von Luther auf die Bahn gebracht wurden, als solche zu begreifen und neu zu bearbeiten. Für Luther schien das Problem einer christlichen Gesellschaft wesentlich noch lösbar im Sinne einer Durchdringung der sozialen Gegebenheiten mit den Gesinnungswerten christlicher Individualethik, wobei er den scholastischen Begriff des sozialen Organismus, der zwar mit dem unevangelischen Gesichtspunkt der stellvertretenden religiösen und sittlichen Leistung arbeitete, aber im übrigen doch bedeutsame Denkaufgaben enthielt, zurücktreten ließ, um ihn durch das Idealbild einer äußerlich durch Arbeits- und Ämterteilung gegliederten brüderlichen Gesinnungs- und Hilfsgemeinschaft zu ersetzen; auch dem innerhalb der gläubigen Gemeinde grundlegenden Begriff der Wechselwirkung der Individuen hat er noch keinerlei greifbare Anwendungen auf das Gebiet des gesellschaftlichen Lebens abgewonnen und den immanenten Werten der sozialen Gegebenheiten, also auch ihren Entwickelungsfähigkeiten und Reformbedürftigkeiten nur vorübergehend seine Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl seine Lehre von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft, der die gesamte Schöpfungsordnung untertan werden muß, Ansätze genug für eine christliche Sozialreform aus dem Geiste evangelischer Ethik dargeboten hätte. Noch wichtiger, als diese Ansätze, waren aber die neuen Werkzeuge, die die Reformation für solche Arbeit zur Verfügung stellte: einen durch die Zuweisung sittlicher und religiöser Kulturaufgaben erhöhten und veredelten Staatsbegriff, die staatlich geleitete oder beaufsichtigte christliche Schule, die die Erziehung zu evangelischer Lebenskunde und zum wissenschaftlichen Denken zu vermitteln hatte, das evangelische Pfarrhaus, das den geistlichen Stand mitten in den Strom der

weltlichen Kultur hineinstellte und für deren Durchdringung mit religiösen und sittlichen Bildungswerten Unschätzbares geleistet hat, und nicht zuletzt ein neues Persönlichkeitsbewußtsein, das in dem selbständigen Erleben unbedingter, überpersönlicher Pflichtgebote den tiefsten Quell geistiger Machtausübung besaß.

Dies Ideal der Weltbeherrschung durch die christliche Freiheit war der kongeniale Ausdruck des ursprünglichsten Lebensgefühls, das den deutschen Reformator beseelt hatte, aber es hatte allerdings noch mit zu gewaltigen Hemmungen zu kämpfen, um die ihm einwohnende Bewegungskraft alsbald voll entfalten zu können. Mit der Überzeugung, im Besitze der absoluten Wahrheit zu sein, konnte sich grundsätzliche Duldsamkeit und Wohlwollen gegen Andersdenkende jedenfalls nicht eher vertragen, als bis die Erkenntnis gewonnen war, daß nicht das Ausruhen auf der einmal erkannten Wahrheit, sondern das notwendigerweise mit Irrungen verknüpfte angespannte Suchen nach ihr die geistigen und sittlichen Kräfte der Menschheit am fruchtbarsten entwickelt, und diese Erkenntnis, die vorzugsweise auf humanistischem Boden erwachsen sollte, hat den Reformatoren, die sich bewußt waren, nicht für Menschenrechte, sondern für Gottes Rechte zu kämpfen, allerdings noch völlig fremd bleiben müssen, wenn auch ihr heroisches Ringen um die Freiheit des Gewissens tatsächlich die Toleranz, die Parität und die freie Forschung der Zukunft erst möglich gemacht hat. Andere Hemmungen jenes Lebensideales ergaben sich, wie früher dargelegt wurde, teils aus dem noch unfreien Verhalten gegenüber der biblisch-theologischen Überlieferung, teils aus der Kampfstellung zur Ethik der römischen Kirche und des Schwärmertums, was die leidige Folge hatte, daß zeitgeschichtlich bedingte Gedankenführungen der Reformatoren von den Nachgeborenen als die ohne weiteres das Wesen der Sache ausdrückenden verstanden wurden, teils aus der patriarchalischen Gebundenheit, kleinstaatlichen Dürftigkeit und spießbürgerlichen Enge der damaligen öffentlichen und privaten Verhältnisse. Solche Beobachtungen werden sich bestätigen, wenn wir nunmehr noch

Luthers Anschauungen vom Berufs- und Wirtschaftsleben unsre Aufmerksamkeit zuwenden.

Als Ausgangspunkt für die Würdigung der Berufsarbeit ist im Rahmen der Lutherischen Ethik der Satz anzusehen, daß es nur einen einzigen gottgefälligen Stand oder Orden gibt: den gemeinen Stand des Glaubens oder der im Glauben dienenden Liebe. Gott hat selbst die Liebe in die Welt eingeführt und sie erstlich in die Herzen der Eltern eingepflanzt, danach aber die ganze Welt also geordnet: ein jeglicher Beruf, dessen der Mensch wartet, nützt anderen mehr, als ihm selbst. „Der Zimmermann baut hundert und mehr andere Häuser gegen eins, das er sich selbst gebaut. Der Bauer baut seinen Acker mehr anderen zu Nutz, als sich selbst. Also macht Schneider und Schuster anderen mehr Kleider und Schuhe, als sich selbst, daß also Gott auch in diesen äußerlichen Lebensumständen sich als die Liebe geoffenbart und mit soviel Weisheit die Liebe ins Herz gepflanzt hat, wo man sie auch eigentlich suchen muß." Die Obrigkeit dient anderen mehr, als sich selbst, und ein Prediger ist jedermanns Diener. Besser, als Almosen geben ist, „daß jeder seinen Handel, Handwerk und Gewerbe also führe, daß er niemand übervorteile, recht Maß und Gewicht gebe usw." Die Mühen des Berufs sind dem Christen nicht nur ein Schutz gegen Verweichlichung, sie geben auch viel mehr Gelegenheit zu guten Werken, als das weltflüchtige Leben mit seiner Liebloſigkeit, denn wer wird durch alle Möncherei „gereizet zur Liebe des Nächsten?" Alle Berufe und Stände sind Gottes Ordnung: Gott beruft den Menschen nicht nur zum ewigen Heil, sondern auch zum zeitlichen Dienst am Nächsten als Fürst, Bauer, Handwerker, Taglöhner und so fort. Wie er durch die Stiftung der Kirche Gläubige sammelt, so will er durch die Stiftung des Staates, der Ehe, der Stände und Berufe sein Reich erbauen. Darum sind alle Berufsaufgaben Gottesdienst und, im Lichte des Glaubensgehorsams betrachtet, gleichwertig, mag es sich nun um das Werk eines Fürsten oder einer Stallmagd handeln: die katholische Scheidung des

Religiösen und des Profanen hat für den evangelischen Christen ihren Sinn verloren.

Die Arbeit steht unter dem göttlichen Befehl: „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen." Der Mensch ist zum Arbeiten geboren, wie der Vogel zum Fliegen (vgl. Hiob 3,7). Die Arbeit ist nicht bloß eine heilsame Zügelung des Fleisches, sie ist vor allem „eine hochheilige Sache, an der sich Gott freut und durch welche er dir seinen Segen schenken will. Die Welt glaubt nicht, daß die Arbeit ein Segen ist; deshalb haßt und flieht sie die Arbeit. Aber die Frommen und Gottesfürchtigen arbeiten mit frischem und freudigem Geist, weil sie den Befehl und Willen Gottes erkennen. So sieht der fromme Bauersmann auf Wagen und Pflug, der Schuster auf Leisten und Ahle, der Zimmermann auf Holz und Eisen diesen Vers geschrieben: selig bist du und es wird dir wohl ergehen." Es ist Ungehorsam gegen Gott, den Stand und Beruf zu verlassen, in den er uns durch Geburt, Rang und Erziehung oder den Befehl unserer Vorgesetzten hineingestellt hat; jeder muß darin bleiben und mit seiner Gabe zufrieden sein, mag sie auch noch so unansehnlich vor der Welt sein. Wenn diese Forderung sich auch zunächst gegen die mönchische Weltflucht und die Überschätzung des priesterlichen Standes wendet, so ist sie doch zugleich ein Ausdruck des Vorsehungsglaubens und der Ehrfurcht vor einer geheiligten Ordnung, die niemand ungestraft durchbricht. Denn die ständische Gliederung der Gesellschaft, die auf der natürlichen Ungleichheit der Menschen beruht, und die Arbeitsteilung ist das gottgewollte Mittel, durch das der Kampf aller gegen alle in bestimmten Grenzen gehalten und dem christlichen Ideal wechselseitig dienender Liebe angenähert wird. Ob die Arbeit Erfolg hat, steht allein bei Gott, darum soll niemand auf seine eigene Leistung zu hoch vertrauen, sondern immer Gott um seinen Segen dazu bitten. Gott könnte z. B. das Korn auch wachsen lassen ohne menschliche Arbeit, wie er Silber und Gold in die Berge gelegt hat, er hat es aber so geordnet, daß der Mensch seine Arbeit und Mühe daran wenden

soll: „er will, daß wir mit ihm wirken, und tut uns die Ehre, daß er mit uns und durch uns sein Werk will wirken . . . . ., gleich wie er allein selig ist, er will aber uns die Ehre tun und nicht allein selig sein, sondern uns mit ihm selig haben." Luther denkt bei der Arbeit zunächst immer an ihren religiösen und sittlichen Wert für den einzelnen, der mit ihr ein göttliches Gebot erfüllt und heilsame Selbstzucht an Körper und Geist übt, erst in zweiter Linie an die gemeinnützigen Werte, die sie hervorbringt. Gott gibt aber dem einen viel, dem andern wenig durch seine Arbeit; warum er mit ungleichem Maße zu messen scheint, ziemt uns nicht zu fragen, doch bewahrt es uns teils vor Selbstüberschätzung, teils erzieht es zur Genügsamkeit und zu brüderlichem Helfen. Ein Stand ist so notwendig, wie der andere, weil keiner der andern entraten kann: „was wären Fürsten, Adel, Regenten, wenn nicht auch da wären andere, als Pfarrherrn, Prediger, Lehrer, item die den Acker bauen und Handwerksleute? Denn sie würdens und vermögens nicht alles allein und selbst lehren noch tun." Im Einklang mit der herkömmlichen Anschauung rechnete Luther alles, was mit dem weltlichen Regiment zu tun hatte, dem Adel und seinem Anhang zu, also nicht nur Fürsten und Ritter, sondern auch Räte, Richter, Amtmänner, Kriegsleute, auch Büttel und Henker. Bürger und Bauern dagegen galten ihm als die Nährstände, die das zum Lebensunterhalt aller Erforderliche hervorbringen, zurichten und vertreiben; zu ihnen gesellt sich der Lehrstand der Pfarrer, Prediger, Schulmeister und Doktoren samt den Schreibern, Sekretären u. dgl. Und gegenüber dem gemeinen Vorurteil, daß nur Handarbeit als Arbeit zu gelten habe, hat er den Wert und die Mühsal geistiger Arbeit sehr nachdrücklich betont, ja auch das innere Glück, das sie gewährt, beredt hervorgehoben. Schon den damaligen sozialen Verhältnissen wurde freilich dieser grobe Aufriß der Ständelehre auch nicht von ferne gerecht, gab es doch zahlreiche Berufe und Dienststellungen, die in diesen Abstufungen schlechterdings nicht unterzubringen waren, aber Luther konnte

es nicht für seine Aufgabe halten, solchen Mängeln der Gesellschaftstheorie aus eigenen Mitteln abzuhelfen, „sonsten müßte ein Theologus alle Dinge wissen und eigentlich können, und es wäre eine unendliche Profession." Für die Gewerbe war ihm die Gliederung nach Zünften selbstverständlich, er konnte hier den Grundsatz der Arbeitsteilung gelegentlich so weit treiben, daß er nach welschem Vorbild in der Schneiderzunft um der besseren Arbeit willen die Einrichtung besonderer Unterabteilungen empfahl, die nur Hosen oder nur Röcke anzufertigen hätten. Er räumte also der Vernunft und der obrigkeitlichen Regelung das Recht ein, innerhalb der bestehenden Ordnungen zweckmäßige Neuerungen zu treffen und Mißbräuche abzustellen, nur die Ordnungen im großen sollten unantastbar sein. Vom Standpunkt seines Vorsehungsglaubens aus konnte ihm auch die Leibeigenschaft keinerlei Bedenken erregen, denn „ein Leibeigener kann wohl Christ sein und christliche Freiheit haben, gleich wie ein Gefangener oder Kranker Christ ist und doch nicht frei ist." Der Satz, daß alle Menschen gleich sind, gilt ja doch nur für das geistliche Reich Christi, dagegen „kann weltliches Reich nicht bestehen, wo nicht Ungleichheit ist in Personen, daß etliche frei sind, etliche gefangen, etliche Herren, etliche Untertanen." Gegen die seit dem Bauernkrieg zunehmende Ausbreitung agrarischer, dann auch industrieller Hörigkeit fehlte im Gebiete des Luthertums jedes hemmende Gegengewicht.

In einer Zeit, die die Tatsachen der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung fast ausschließlich noch vom Standpunkt ihrer religiösen Weltanschauung würdigte, für die natürlichen Ursachen der sozialen Vorgänge aber noch kein wissenschaftlich begründetes Verständnis besaß, konnte es kaum zweifelhaft sein, daß die Wohlfahrt der Bevölkerung wie die Befriedigung ihrer gesamten Lebensbedürfnisse durch dies System der Arbeitsteilung und der gottgewollten Abhängigkeiten ein für allemal gewährleistet sei und jeder Staatsbürger die Pflicht habe, an der Erhaltung dieses ehrwürdigen Aufbaus nach seinen Kräften mitzuwirken. Diese Pflicht wiederum erschöpfte sich im

wesentlichen in der unbegrenzten Gehorsamswilligkeit gegenüber der Obrigkeit, deren Schutz die Ständeordnung unterstellt ist. Denn sie hat darüber zu wachen, daß kein Stand dem andern zu nahe trete oder durch sein Verhalten das bestehende Recht und den Frieden gefährde, also gegen habsüchtige Übervorteilung in Handel und Wandel, gegen Trägheit, Arbeitsscheu, Mißbrauch des Eigentums, Verschwendung, Lohntreiberei, Selbsthilfe in Rechtshändeln, Verwahrlosung der Kinderzucht u. dgl. mit Zwangsordnungen und Strafandrohungen vorzugehen. Nur gegen eins ist sie wehrlos: wenn der geordnete Verlauf von Gütererzeugung und -austausch und die Sicherheit des öffentlichen Lebens überhaupt durch höhere Gewalt gestört wird, wie durch Krieg, Mißwachs, Hungersnot und Seuchen, die Gott als Heimsuchung verhängt oder als Zuchtrute braucht. Aber auch dann fällt der Obrigkeit, abgesehen von Gebet und Buße, die Hilfspflicht zu, die Schäden nach Möglichkeit zu heilen, für Zeiten künftiger Not durch das Aufspeichern von Vorräten Fürsorge zu treffen, um ihr Volk gegen Kornwucher zu schützen, die Kranken und Verarmten in ihre Obhut zu nehmen und das gestörte Gleichgewicht des gesellschaftlichen Verbandes auf alle erdenkliche Weise wiederherzustellen.

In den Zeiten überwiegender Naturalwirtschaft, also bis ins 12. Jahrhundert hinein, war die Unterhaltung der Bedürftigen noch kein drückendes Problem gewesen: es hatte bei der verhältnismäßig geringen Dichtigkeit der Bevölkerung weder an ausreichender Arbeitsgelegenheit noch an der Möglichkeit des Unterschlupfes gefehlt. Aber die katholische Auffassung der Barmherzigkeit als eines verdienstlichen Werkes zum Zwecke der Seligkeitssicherung hatte nicht nur jene großen Wohltätigkeitsanstalten hervorgerufen, die von Klöstern, geistlichen und weltlichen Orden und Bruderschaften unterhalten wurden, sondern eben dadurch auch das Wachstum des Bettler- und Siechenwesens als eines stellvertretend leidenden und zu guten Werken Anlaß gebenden „Standes" ungeheuer gesteigert, durch die Bettelmönche hatten sich seit dem 13. Jahrhundert die Heere

der Almosenempfänger, auch des müßiggängerischen Simulantentums bis ins unerträgliche vermehrt, und die rasch aufsteigende Geld- und Kreditwirtschaft, die nicht nur die Bildung großer Vermögen, sondern auch die Verarmung minder Bemittelter vielfach begünstigte, hatte ein Proletariat entstehen lassen, wie es den früheren Jahrhunderten in solcher Ausdehnung noch unbekannt gewesen war. Die Kirche, in deren Händen von altersher die gesamte Liebestätigkeit lag, vermochte dieser Lage nicht Herr zu werden, weil sie zu einer gesunden Wohlfahrtspolitik, die das Übel nicht durch wahlloses Spenden befördern, sondern durch vorbeugende Maßnahmen verringern mußte, sich nicht entschließen konnte. Hier stand die herkömmliche religiöse Anschauung im Wege, für die der Arme ein Gegenstand der Verehrung war, und die nach der Würdigkeit oder Bedürftigkeit der Almosenempfänger darum wenig fragte, obwohl Thomas von Aquino geraten hatte, wohl zu unterscheiden zwischen solchen, die aus wirklicher Not oder um Mittel für wohltätige Zwecke, auch für ihre Studien zu gewinnen, und solchen, die nur aus Habsucht oder Faulheit bettelten; die letzteren seien keiner Unterstützung wert. Schlimmer war es, daß es den kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen völlig an einer einheitlichen Verwaltung und Oberaufsicht fehlte, jede ging ihren Weg für sich, und nicht einmal innerhalb desselben Stadtgebietes war von einem geregelten Ineinandergreifen und Zusammenarbeiten die Rede. Was aber am meisten böses Blut machte, war, daß der altchristliche Gebrauch, das Kirchengut vor allem als Armengut zu verwerten, zu oft verleugnet wurde, indem die Kirche die allgemeine Gebefreudigkeit mit Vorliebe ihren Klöstern und Stiften zugute kommen ließ sowie jenen zahllosen geistlichen Bettlern, Mendikanten, Terministen, Stationierern oder Ablaßkrämern, neben denen die wahrhaft Bedürftigen und die verschämten Armen einen sehr schweren Stand hatten. Hier hatten nun die Städte als Mittelpunkte der siegreich vordringenden Geldwirtschaft und einer planvoll arbeitenden Selbstverwaltung seit dem 13. Jahrhundert kräftig eingegriffen und der Aufgaben der

Armenfürsorge sich allmählich bemächtigt, indem sie entweder kirchliche Spitäler in eigene Verwaltung nahmen oder neue Spitäler, Waisenhäuser u. dgl. gründeten und ebenso für die Versorgung der Hausarmen bürgerliche Stiftungen errichteten, wodurch der kirchlichen Armen- und Krankenpflege eine weltlich-bürgerliche ergänzend zur Seite trat, zu der für bestimmte Bevölkerungskreise noch die genossenschaftliche Fürsorge der Zünfte und sonstiger Verbände sich gesellte. Im 14. Jahrhundert begann man dann in den großen süddeutschen Städten der Bettelplage mit Abwehrmaßregeln und Polizeistrafen zu Leibe zu gehen, in Nürnberg z. B. wurde das Betteln nur noch solchen Ortseinwohnern gestattet, deren Armut und Arbeitsunfähigkeit zweifellos festgestellt war, und die, um die Aufsicht zu erleichtern, ein entsprechendes Zeichen an ihrer Kleidung tragen mußten, während fremde Bettler nicht länger als drei Tage in der Stadt geduldet werden sollten. Hier wie anderwärts wurden Versuche gemacht, die Almosenverteilung durch straffere Verwaltung, strengere Sichtung der Bedürftigen und Anlegung von Armenlisten zweckmäßiger zu gestalten, anderseits die Quellen des Übels zu verstopfen durch Abwehr des Vagantenunwesens, Arbeitsnachweise, Beschaffung von Arbeitsgerät, Gewährung von zinsfreien Darlehen u. a. Die Fuggersche Stiftung von 106 Einfamilienhäusern für arme Augsburger Bürgerfamilien (1519) war ein für ihre Zeit großartiges Zeugnis weitblickender sozialer Fürsorge, und ein Ulrich von Hutten konnte über die charakterverderbenden Folgen der Armut bereits so einsichtsvoll reden, daß man fast die Stimme eines modernen Sozialpolitikers zu hören glaubt. Es war eine Errungenschaft der Laienkultur, wenn mehr und mehr der Gedanke zu öffentlicher Geltung kam, daß die Arbeit eine sittliche und eine wirtschaftliche Pflicht sei, von der sich niemand ohne zwingenden Grund ausschließen dürfe. Wenn die städtischen Bettelordnungen, wie es scheint, gegenüber den alteingewurzelten Anschauungen von der christlichen „caritas“ zunächst nur wenig auszurichten vermochten, so halfen sie allmählich doch die Über-

zeugung befestigen, daß eine erfolgreiche Fürsorgepolitik nur von derjenigen Stelle ausgehen könne, die zugleich imstande und willens war, die Auswüchse des Bettelwesens unnachsichtig zu bekämpfen, also nur von den Ortsobrigkeiten. Schon der berühmte Straßburger Prediger Geiler von Kaisersberg konnte im Jahre 1501 die bedeutsame Forderung aufstellen, daß die weltliche Obrigkeit nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht habe, in ihrem Bereich eine geordnete öffentliche Armenpflege einzurichten und den Bettel, ohne ihn unbedingt verbieten zu wollen, doch durch den Arbeitszwang für alle Gesunden nach Möglichkeit einzuschränken. Aber an eine Verwirklichung solcher Forderungen konnte so lange nicht ernstlich gedacht werden, als die Hauptmasse der kirchlichen Almosenstiftungen in der alten, regellosen Weise verwaltet wurden und die Köpfe noch von der alten rein karitativen, von wirtschaftspolitischen und sozialethischen Erwägungen unbeeinflußten Auffassung des Bettelwesens beherrscht waren. Diese entscheidenden Wandlungen wurden erst möglich durch die Reformation.

Schon im Sermon vom Wucher (1519) riet Luther den geistlichen und den weltlichen Obrigkeiten, für die Abschaffung der Bettelei Sorge zu tragen. Die Almosen kämen viel weniger den armen Leuten zugute, als den Kirchen und Klöstern, „heiligen" Geräten und Gewändern, Meßstiftungen, Bruderschaften usw., weshalb es am besten wäre, durch ein Konzil oder obrigkeitliche Erlasse anzuordnen, daß jeder Ort seine Kirchen selber zu bauen und selber auszustatten und für seine Armen selber zu sorgen habe. Auch hier machte sich also Luther Gedanken zu eigen, die in der Laienkultur des ausgehenden Mittelalters erwachsen waren: daß die Armenpflege der Geistlichkeit entzogen und der bürgerlichen Gemeinde übertragen werde, daß nur die wirklich Notleidenden und Arbeitsunfähigen, die die Obrigkeit als solche kennt, zu unterstützen seien, und daß das Bettelwesen gänzlich unterdrückt werden könne, wenn jede Obrigkeit aus freien Stücken zugleich geordnete Vorsorge treffe, um die Armen ihres Ortes vor der äußersten Not zu

bewahren. Allerdings hatte Luther hierbei nur die öffentliche Armenpflege im Auge, für die private Mildtätigkeit wollte er weitere Grenzen zulassen, denn eine Liebe, die dem Nächsten nur im Falle der äußersten Not hilft, galt ihm überhaupt nicht mehr als christliche Liebe. Das Entscheidende aber war, daß Luthers Rechtfertigungslehre die katholische Verdienstlehre und mit ihr die bisherige religiöse Wertschätzung der Armut wie des Almosengebens entwurzelte und dem sehnlichen Wunsche, die als unerhörte Aussaugung empfundene geistliche Bettelei mit einem Schlage loszuwerden, eine jeden Widerspruch entkräftende Begründung aus dem Evangelium sicherte. Wenn die Gegner Luthers von jeher behauptet haben, seine Rechtfertigungslehre habe die Werke der Nächstenliebe in bedauerlichem Maße gelähmt, die Schenkungen und Vermächtnisse an Kirchen und Klöster also außerordentlich verringert und der persönlichen Barmherzigkeit gegenüber den Armen und Siechen die katholischen Antriebe genommen, ohne sie durch andere, geschweige denn stärkere zu ersetzen, so ist das insofern nicht unzutreffend, als in den evangelischen Gebieten sowohl die Zahl der Schenkungen an die Kirche, als auch die Opferwilligkeit auf dem Gebiete der privaten Wohltätigkeit nachweislich stark zurückging. Es wird aber dabei übersehen, daß die öffentliche Armenpflege durch die Reformation auf eine neue Grundlage gestellt wurde, insofern der Widerstand gegen ihre Säkularisierung teils zurückgedrängt, teils völlig besiegt, die kirchlichen Stiftungen vielfach auch gegen den Willen der Geistlichkeit ihrem ursprünglichen Zweck wieder zugeführt und durch solche vermehrt wurden, die ausdrücklich der Verwaltung der Magistrate anvertraut waren, und insofern namentlich die von Luther, Eberlin von Günzburg, Karlstadt, Linck u. a. vertretenen Grundsätze den Obrigkeiten erst den Mut und das gute Gewissen gaben, auf dem einmal betretenen Wege fortzufahren. Es setzte sich die Überzeugung durch, daß die Obrigkeit nur dann das Recht hat, in ihrem Bereiche das Betteln gänzlich zu verbieten, wenn sie es als ihre christliche Pflicht anerkennt, für ihre Bedürftigen ausreichend

zu sorgen, und daß anderseits eine geordnete öffentliche Armenpflege ihre sittlichen und wirtschaftlichen Ziele nicht erreichen kann, solange sie dem Bettelwesen keinen Riegel vorschiebt.

Ihre erste Anwendung fanden Luthers Gedanken in der zwar nicht von ihm verfaßten, aber sicherlich unter seinem Beirat entstandenen Wittenberger Beutelordnung vom November 1520. Sie verhielt sich abweisend zu den ortsfremden Bettlern, auch den geistlichen, und war wesentlich auf Fürsorge für die Hausarmen bedacht, wozu die Mittel aus wöchentlichen Sammlungen beim Gottesdienst und sonstigen freiwilligen Spenden in einen vor der Pfarrkirche aufgestellten dreifach verschlossenen Kasten aufgebracht werden sollten. Vier vom Magistrat erwählte Bürger waren zu Verwaltern des Almosenkastens bestimmt, sie sollten durch häusliche Besuche sich von der Unterstützungswürdigkeit der Armen überzeugen und etwaige Überschüsse für den Ankauf von Korn- und Holzvorräten zur Verteilung in Teuerungszeiten oder für Krankenpflege bei Epidemien verwenden. Es ist indessen fraglich, ob diese Beutelordnung wirklich in Kraft treten konnte, denn schon am 24. Januar 1522 erging die Wittenberger Kastenordnung, die mit der Regelung der Armenpflege die schwierige Frage der Säkularisierung der Kirchengüter verquickte und durch Luthers Eingreifen vor überstürzter Durchführung noch rechtzeitig bewahrt wurde, wenn auch ihre Bestimmungen über Armenpflege und Bettel sich mit seinen Gedanken durchaus deckten: Versorgung der wirklich Notleidenden durch die Gemeinde, Verbot des Bettelns, Gewährung zinsfreier oder mäßig zu verzinsender Darlehen an bedürftige Handwerker und Bürger, Studiengelder für unbemittelte Knaben, Unterstützung armer Waisen usw. Ungleich folgenreicher aber wurde das Vorgehen der Reichsstadt Nürnberg, deren ganz aus evangelischem Geiste geborene Armenordnung vom 23. Juli 1522, in der Hauptsache wohl ein Werk des Lazarus Spengler, rasch eine vorbildliche Bedeutung selbst außerhalb Deutschlands gewann, während die unter Luthers Mitwirkung entstandene Leisniger Kastenordnung von 1523 das erste, oft nachgeahmte

Beispiel einer Verquickung von Armenordnung und allgemeiner Kirchenordnung bot, die zu großen Schwierigkeiten führen sollte, denn wenn alle kirchlichen Einkünfte und freiwilligen Spenden unterschiedslos in einen „gemeinen Kasten" flossen, aus dem das gesamte Kirchen-, Schul- und Armenwesen des Ortes unterhalten werden sollte, so konnte für die Armenpflege schließlich nur ein winziger Bruchteil übrig bleiben, da Kirchen- und Schuldienst weitaus das meiste verschlangen. Diesen Fehler der meisten evangelischen Kirchenordnungen hat erst Bugenhagen klug vermieden, indem er seit 1528 in den von ihm verfaßten oder angeregten Ordnungen den Armenkassen besondere Einkünfte überwies. Das hervorragendste Beispiel einer evangelischen Armenordnung hat aber, soweit wir bisjetzt wissen, Straßburg gegeben, dessen 1523 begründete Fürsorgegesetzgebung sich an das von Nürnberg gewährte Vorbild anschloß, es aber in der Gründlichkeit der Durcharbeitung und dauernder Leistungsfähigkeit übertraf, was nicht zum wenigsten dadurch erreicht wurde, daß die Anstellung eines berufsmäßigen und besoldeten Almosenschaffners für die anderwärts lediglich ehrenamtliche Geschäftsführung hier den tragenden Mittelpunkt bildete. Die früher vielgerühmte Armenordnung der Stadt Ypern in den katholischen Niederlanden (1525) und die als erste sozialphilosophische Durchdringung des Problems der bürgerlichen Armenpflege gefeierte Denkschrift des spanischen Humanisten Ludovikus Vives für die Stadt Brügge „De subventione pauperum" (1526), die 1532 von Kaspar Hedio in Straßburg auch ins Deutsche übersetzt wurde, haben sich neuerer Forschung dagegen als Ableger der evangelischen Ordnungen von Nürnberg und Straßburg erwiesen, und die von ihnen vertretenen Gedanken haben es unter Karl V. in den Niederlanden nur zu rasch vorübergehenden Erfolgen seit 1531 gebracht, weil der eingewurzelte Widerstand der katholischen Kirche gegen die Verstaatlichung der Armenpflege und gegen die grundsätzliche Unterdrückung des Bettelwesens ihnen schwer überwindliche Hindernisse bereitete, die nur in den evangelischen Gebieten an der

wachsenden Erkenntnis von den Kulturaufgaben des Staates ein wirksames Gegengewicht hatten. Allerdings hatte die Reformation noch einen andern Weg gezeigt, den die evangelische Armenpflege einzuschlagen hatte. Indem sie nämlich mit dem katholischen Begriff des Almosens brach und es zu einer einfachen Tat der Nächstenliebe stempelte, legte sie in die Wohlfahrtsarbeit einen ganz neuen Sinn, der ihre seelsorgerlichen und erzieherischen Kräfte eigentlich erst entband und damit die Armenpflege, und zwar die örtlich begrenzte (nach 5. Mos. 15,11), in den Mittelpunkt des kirchlichen Gemeindelebens rückte. Die wertvollsten Früchte dieser bedeutsamen Umwandlung sollten freilich erst im Gebiet des Calvinismus reifen, der für diese Zwecke das urchristliche Diakonenamt erneuerte. Wenn es auch auf lutherischem Boden, wie wir wissen, an verheißungsvollen Ansätzen zu einer Organisierung der christlichen Gemeinden als Liebesgemeinschaften nicht gefehlt hat, so läßt sich doch nicht leugnen, daß der Übergang der öffentlichen Armenpflege an die Obrigkeiten, die für diesen Zweck auch Kirchengüter einzogen, die Auffassung verbreiten half, die Sache sei nunmehr in guten Händen, und der einzelne brauche seinerseits um die Armen sich nicht mehr viel zu kümmern; auch war der Einwand der katholischen Gegner nicht ganz von der Hand zu weisen, daß man der Armen leicht vergißt, wenn man ihr Elend nicht täglich vor Augen sieht, sondern darauf vertraut, daß die Obrigkeit, die den Bettel verboten hat, für die gerechte Almosenverteilung schon eintreten und die dazu erforderlichen Mittel sich zu verschaffen wissen werde. Wohl fehlte es nicht an tatkräftigen Männern, wie Bugenhagen, Urbanus Rhegius u. a., die eine glückliche Vereinigung obrigkeitlicher und gemeindlicher, polizeilicher und seelsorgerlicher Wohlfahrtsarbeit mit Erfolg anstrebten, wobei der Obrigkeit im wesentlichen das Aufsichtsrecht, den ehrenamtlich angestellten Kastenherren und Kastendienern dagegen die eigentliche Leitung der Geschäfte zufiel, die organisatorischen Fehler der früheren Zeit vermieden wurden, die Mittel ausreichend flossen und die erwerbsfähigen Armen

zur Arbeitspflicht im evangelischen Sinne heilsam erzogen wurden. Aber die schwierige Frage des Eigentumsrechtes an den Kirchen- und Klostergütern, die je nach den örtlichen Voraussetzungen sehr verschiedene Lösungen fand, ließ vielfach eine gedeihliche Entwickelung des Unterstützungswesens nicht aufkommen; auch gelang es nicht, bei der Verwaltung der Armengelder Unehrlichkeit, Leichtsinn oder Mißbrauch auszuschalten, da das Vorsteheramt zu häufig wechselte und die niederen Kastendiener nicht selten unwürdige Leute waren, so daß von katholischer Seite diese „Pfaffen- und Wucherkasten" nicht ohne Grund heftig geschmäht werden konnten. Jedenfalls erlahmte mit dem Gemeindegedanken überhaupt auch die gemeindliche Armenpflege, deren Aufgaben im wesentlichen den Obrigkeiten anheimfielen. Aber auch diesen fehlte es nur zu oft an den erforderlichen geschulten Kräften und an sozialpolitischer Reife, ganz abgesehen von den plötzlich hereinbrechenden Schwierigkeiten, die Notjahre, Kriegsläufte, Mißwachs und Seuchen bereiteten. So sind die wertvollen Gedanken, die die Reformation dem öffentlichen Unterstützungswesen zugeführt hat, über verheißungsvolle Ansätze zunächst nicht hinausgekommen, weil sie ideale Aufgaben enthielten, deren Lösung die Kräfte auch der vorgeschrittensten Gemeinwesen einstweilen noch überstieg. Die soziale Fürsorge ging in der Folge auf evangelischem Boden in zwei Ströme auseinander, die sich immer weiter voneinander entfernten: der eine mündete in die patriarchalische Wohlfahrtspolitik der Fürsten und Stadtobrigkeiten, die einen mehr und mehr weltlichen Charakter annahm und schließlich wesentlich in den Bahnen des Merkantilismus verlief, der andere bewegte sich in den sehr bescheidenen Geleisen einer konfessionell gebundenen, aber den Bedürfnissen der Individuen immerhin Rechnung tragenden seelsorgerlichen Armen- und Krankenpflege und gewann erst größere Bedeutung und Leistungsfähigkeit, als der Pietismus sich ihrer annahm, der aber die Träger der lutherischen Überlieferung fremd und gefährlich anmutete, denn er vertrat ja die Überzeugung, daß die

als unantastbar geltenden politischen und sozialen Ordnungen keineswegs imstande sind, die Gesundheit und Wohlfahrt des Volkskörpers dauernd zu verbürgen, daß es also sinnlos ist, die Hilfsmittel sozialer Fürsorge nur für außergewöhnliche Notstände einzelner bereit zu halten, daß es vielmehr zur christlichen Liebespflicht werden muß, den Kampf gegen die großen sozialen Übel als „innere Mission" genossenschaftlich zu organisieren und auch die staatliche Sozialpolitik wieder in den Pflichtenkreis einer „christlichen Obrigkeit" zurückzuführen. Jedenfalls ist es erst der Neuzeit vorbehalten geblieben, die von der Reformation geschaffenen Grundlagen und Ansätze einer öffentlichen Wohlfahrts- und Fürsorgepolitik planmäßig auszubauen, eine Entwickelung, die indessen im Rahmen der vorliegenden Darstellung nur noch gestreift werden kann.

Wenn der Mensch die Standes- und Berufsordnung, in der er sich zu betätigen hat, nach Luthers Lehre sich nicht selber geschaffen hat, sondern in sie hineingeboren oder berufen wird, ihren natürlichen Gesetzen also sich fügen und, falls er Christ ist, dies als Gottesdienst betrachten, d. h. als Staatsbürger zugleich dem Reiche Christi dienen soll, so findet er sich in diesem Streben nicht nur durch sein eigenes Fleisch und Blut gefährdet, sondern auch durch die eigentümlichen Versuchungen des Standes, dem er angehört. Freilich ist „kein Ämtlein so klein, von Kaiser, König, Fürsten, Grafen, Edelleuten, Bürgern, Bauern bis auf den Küster herunter, es ist Gott und Christo feind; denn sie meinen, daß sie alles urteilen und richten können nach ihrer Kunst, und könne ihnen nicht fehlen." Aber zu den schwersten Prüfungen für einen Christen gehört es doch, wenn Gott ihn zum Fürsten macht — „ein Fürst ist Wildpret im Himmel" —, zum Kriegsmann oder Kaufmann.

Je tüchtiger ein Fürst ist, um so stolzer wird er auf seine Macht: er vergißt Gott die Ehre zu geben, und nimmt leicht für seine Person die Ehrfurcht in Anspruch, die seinem Amt gebührt. Wenn Gott aber das Schwert eingesetzt hat, um die

Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so hat er damit auch den Krieg eingesetzt und alles, was Kriegslauf und Kriegsrecht mit sich bringen. Wenn es wahr ist, daß Christentum und Kriegführen unvereinbare Dinge sind, wie diejenigen behaupten, die in der dinglich verstandenen Nachfolge Christi und den Forderungen der Bergpredigt ihr schlechthin verpflichtendes äußeres Lebensgesetz verehren, dann dürfte von rechtswegen auch kein Amt oder Stand für gut gelten, in dem Christus nicht selbst gelebt hat. Ist aber Christus für seine Person nichts anderes, als ein Prediger gewesen, so hat er darum doch keinen anderen Stand verwerfen wollen, auch den Kriegerstand nicht, den er vielmehr ausdrücklich anerkannt und bestätigt hat. Gegenüber jener „kindlichen" Anschauung, wie sie in den Kreisen der Täufer oder der Böhmischen Brüder fortlebte, muß nach Luther das Kriegs- oder Schwertamt „mit männlichen Augen" betrachtet werden, als ein solches, das „an sich selber göttlich und der Welt so nötig und nützlich ist, wie Essen und Trinken oder sonst ein ander Werk." Es lag Luther noch gänzlich fern, über das Wesen des Krieges und seine Erscheinungsformen allgemeine Untersuchungen anzustellen noch vollends über die Fragen, wie Kriege entstehen, was sie für die sittliche Erziehung eines Volkes bedeuten können, oder ob es im Bereich der Möglichkeit liege, sie abzuschaffen. Er rechnet vielmehr einfach mit dem Kriege als einer naturgesetzlich gegebenen und unentbehrlichen Einrichtung und geht lediglich darauf aus, denjenigen, die Krieg führen müssen, ein gutes Gewissen vor ihrem Gott zu schaffen. Darum läßt er die zahlreichen Kriege, die aus Eroberungslust, Eigennutz, Rachsucht und Habgier unternommen werden, grundsätzlich bei Seite, weil sie für den Christen überhaupt nicht in Betracht kommen dürfen: er darf nur den gerechten Krieg kennen, d. h. denjenigen, der um der Notwehr willen geführt wird. Dieser ist allerdings ein notwendiges Übel, mit dem aber ein größeres Übel verhütet wird. Denn Krieg wird geführt um des Friedens willen und zur Strafe der Bösen, die uns den Frieden nicht gönnen wollen,

ist also ein unerläßliches Stück des obrigkeitlichen Amtes, nicht bloß Gottesdienst, sondern auch Gottes eigenes Werk, insofern die Hand, die das strafende Schwert führt, Gottes eigene Hand ist, freilich nicht die des barmherzigen, sondern des zornigen Gottes, der seine Ordnungen gehalten wissen will, nämlich Gehorsam, Frieden und Sicherheit, die wiederum köstliche Gaben seiner Barmherzigkeit, Liebe und Güte sind. Die Täufer haben nach Luther zweifellos recht, wenn sie sagen, daß echte Christen mit dem Kriege nichts zu schaffen haben: sie bedürfen seiner ebensowenig, wie der weltlichen Obrigkeit, des weltlichen Rechts oder der Notwehr, denn sie sind Glieder eines unsichtbaren Reiches des Glaubens, der Gnade und der Liebe, dessen Haupt Christus ist. Aber weil sie hier auf Erden eben nicht unter sich, sondern überall unter Unchristen wohnen, und weil sie als leibliche, irdische Menschen der Obrigkeit unterstellt sind, genau wie Heiden und Türken, so können und müssen sie, wo die Obrigkeit es fordert, auch Kriegsdienst leisten, nicht bloß um des Gehorsams, sondern auch um der Liebe willen, die zum Schutze des Nächsten verpflichtet. Die Frage, ob Krieg ein christliches Werk heißen darf, ist also falsch gestellt, denn nicht von der himmlischen Gerechtigkeit oder ewigen Seligkeit ist dabei die Rede, sondern nur von jener irdischen, menschlichen Gerechtigkeit, nach der ein jeder zu tun hat, was ihm befohlen ist, und sich nicht vergreifen darf an eines anderen Amt, Person oder Gut, ohne von Gott oder im Namen Gottes dafür gezüchtigt zu werden. Die Frage hat vielmehr so zu lauten: ob der christliche Glaube, durch welchen wir gerechtfertigt werden vor Gott, „auch neben sich leiden könne, daß ich ein Kriegsmann sei", und diese Frage ist uneingeschränkt zu bejahen. Der Christ ist, ebenso wie der Heide, mit Leib und Gut dem Willen der Obrigkeit unterworfen, er weiß sich damit im Dienst und Gehorsam Gottes, wenn er auf ihren Befehl das Schwert zieht, begreift aber diesen Dienst zugleich als einen solchen zum Schutze des Nächsten und wird auch im Kriege das Gebot christlicher Liebe achten, also nur um der Notwehr willen Krieg

führen, wenn alle Mittel der Friedenserhaltung versagen, und dem niedergeworfenen Feinde ohne Rachsucht, mit Billigkeit und Schonung begegnen, damit das Amt des Krieges, das an sich „göttlich und recht" ist, nicht durch die Person, die des Amtes waltet, „böse und unrecht" werde.

Luther unterscheidet drei Arten des Krieges: den Krieg im Lande, wenn sich Aufruhr erhebt oder die Obrigkeit ihre Untertanen angreift, und den Krieg von Land gegen Land. Wir wissen, daß ihm Empörung gegen die Obrigkeit zugleich als Empörung gegen Gott und sein Regiment galt und vollends der Tyrannenmord in der christlichen Gesellschaft schlechthin als Verbrechen. Selbst wo ein König oder Herr eine Verfassung beschworen hat und diesen Eid bricht, sollen ihn seine Untertanen nicht angreifen, richten und strafen dürfen, denn das hieße, Gott in sein Amt greifen und seinen Zorn herausfordern. Darum verurteilte Luther aufs schärfste den Freiheitskampf der Schweizer und die Vertreibung des Dänenkönigs Christian II. durch sein aufrührerisches Volk, wofür die Vergeltung nicht ausbleiben werde. Indessen waren für seine Lehren vom Untertanengehorsam nicht bloß die bekannten, oft wiederholten biblischen Sätze, sondern auch Vernunftgründe und politische Erwägungen entscheidend: wollte man den Tyrannenmord billigen, so würde rasch „ein gemeiner Mutwille" daraus, denn „man darf dem Pöbel nicht viel pfeifen, er tollet sonst gerne"; und wollte man jedem, der recht hätte, erlauben, den Ungerechten selber zu strafen, so gäbe es einen heillosen Wirrwarr, und man möchte fragen, wozu dann Gott Richter und Obrigkeiten überhaupt erst eingesetzt habe. Es waren vor allem die furchtbaren Erfahrungen des Bauernkrieges, die hierbei mitsprachen. Luther stützte aber diese Lehre auch durch eine staatsrechtliche Betrachtung: die Untertanen sind Einzelpersonen und haben als solche kein Schwert zu führen, die Obrigkeit dagegen ist eine Gemeinschaftspersönlichkeit und als solche Hüterin des Rechtes und des Schwertes, wiewohl sie ihrerseits gegenüber der jeweils höher stehenden Obrigkeit wieder zur Einzelperson

wird; auch der Kaiser ist also gegenüber Gott nur eine einzelne Person, nach unten hin aber so viel mal Kaiser, als er „Häupter unter sich und an sich hangen hat". Daraus folgt, daß keine Einzelperson wider eine Gemeinschaftsperson sich erheben, sich rotten und das Schwert ergreifen darf. In dieser Gedankenreihe Luthers ist nun das Volk freilich nur als eine Summe von Einzelpersonen gewürdigt, noch nicht als eine durch gemeinsame Gefühle, Wünsche und Nöte verbundene Einheit, weshalb auch die Möglichkeit des Verstehens für den eidgenössischen Freiheitskampf fehlt. Ebenso wird das Recht des Religionskrieges, wie früher dargelegt wurde, rundweg geleugnet; auch der Türkenkrieg ist darum nicht als Kreuzzug aufzufassen, sondern lediglich als Erfüllung einer Schutzpflicht des Kaisers an dem ihm anvertrauten Volk.

Ein Krieg der Obrigkeit gegen ihre Untertanen ist nur zu rechtfertigen, wenn diese Aufruhr erregen. Doch gibt die gerechte Sache durchaus noch keine Gewähr für den Sieg, wenn sie nicht mit echter Gottesfurcht und Demut im Bunde steht. Was endlich den Krieg von Land gegen Land betrifft, so soll dem Christen auch hier nur der Notkrieg zum Schutze gegen Überfall und Vergewaltigung erlaubt sein, doch darf selbst die allergerechteste Kriegsursache niemals stolz, sicher und selbstgerecht machen: trotzig und unverzagt gegen den Feind, aber verzagt und demütig gegen Gott und seine unerforschlichen Ratschlüsse soll im Kriege des Christen Sinn sein.

Nicht nur der Kriegsdienst des Lehensmannes, auch der des Söldners gewinnt im Zusammenhange christlicher Weltanschauung seinen Ehrenplatz, denn ist sein Amt in der Tat von Gott gesetzt, so gilt auch von ihm die Wahrheit, daß jeder Arbeiter seines Lohnes wert ist. Wer freilich im Kriegsdienst nur das Seine sucht, nach äußerer Ehre und zeitlichem Gut trachtet, der macht aus dem guten Werk ein böses. Sold nehmen aber mag der Kriegsmann auch von anderen, als dem eigenen Landesherrn, wo dieser es gestattet. Kommt es zum Kriege zwischen zwei Fürsten oder Herren, denen er beiden verpflichtet

ist, so soll er nicht dem folgen, der ihm den größeren Vorteil verspricht, sondern dem, der das Recht auf seiner Seite hat, denn es ist wider das Gewissen, einem Herrn zu dienen, von dem man gewiß weiß, daß er einen unrechten Krieg führt. Wo letzteres nicht erweislich ist, tut man am besten, sich „nach der Liebe Art" zu seinem Herrn des besten zu versehen und ihm den Gehorsam zu halten. So betrachtet ist selbst der Söldnerstand ein „seliger Stand", da er „aus dem Gesetz der Liebe her quillet", daß, wenn jemand „mein bedarf und begehrt, ich ihm diene mit meinen Gaben und mein Gebühr dafür nehme, oder was mir gegeben wird." Freilich machte Luther kein Hehl daraus, daß „ein groß Teil des Kriegsvolks des Teufels eigen" sei, versunken in Roheit, Liederlichkeit, Gottlosigkeit, Rauf- und Raubluft, den Mund voll Fluchens und das Herz voll heidnischen Aberglaubens. Darum sollten die Söldner, um den verrohenden Wirkungen ihres Gewerbes zu entgehen, ein Handwerk treiben und redliche Arbeit suchen, um nicht müßig im Lande umherzulungern und Händel anzufangen, solange man ihre Kriegsdienste nicht nötig hat; auch lehrte er sie in der Schrift, der vorzugsweise diese Gedanken entnommen sind („Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" 1526), wie sie im Gebet sich vor der Schlacht innerlich bereiten und das Gewissen stärken sollen. Seine Überzeugung von der Macht der Sünde war zu stark, als daß er an ein Verschwinden des Krieges aus dieser Welt jemals ernstlich hätte glauben können, um so weniger, als er noch nicht das Volksheer der allgemeinen Wehrpflicht, sondern nur das Lehens- und Söldnerheer vor Augen hatte. Übrigens hat ihm der Türkenkrieg Anlaß gegeben, zu der Errichtung eines stehenden Heeres nach dem Vorbild der alten Römer aufzufordern, denn „durch stete Übung wird das Kriegsvolk geschickter und fertiger, darum haben rechtschaffene Kriegsleute sonderliche Privilegia und Freiheiten vor andern." Er hat aber den Krieg nicht schlechthin bejaht als eine bestimmte Wirkungsform göttlichen Weltregiments, sondern auch gezeigt, was an ihm unter- und widerchristlich ist,

also überwunden werden müsse, wie er mit den Forderungen der Nächstenliebe und Gerechtigkeit vermittelt und, wenn auch niemals völlig beseitigt, so doch in seinen verderblichen Wirkungen eingeschränkt und den Ansprüchen einer höheren Gesittung dienstbar gemacht werden könne. Daß seine Lehre vom „gerechten Krieg", der nur um der Notwehr willen, mit reinem Gewissen und tiefer Demut vor Gottes Gerichten unternommen wird, mindestens im deutschen Volke Verständnis und Beherzigung gefunden und zur Veredelung der Sittlichkeit des Krieges Wesentliches beigetragen hat, dürfen wir vor dem Richterstuhl der Geschichte dankbar bekennen: von Fichte und den Männern der Freiheitskriege bis auf Bismarck und die Helden des gegenwärtigen Weltkrieges ist sie in ungeschwächter Geltung geblieben. Von den zahlreichen Schriften aber, die diese Gedankengänge weiterzuführen versuchten, hat keine ergreifender zum deutschen Gemüt geredet, als Ernst Moritz Arndts „Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann", wohl das kraftvollste Zeugnis einer an Luther geschulten prophetischen Redekunst in unserm neueren Schrifttum.

Kein Stand schien gegenüber der religiösen Weltanschauung schwerer zu rechtfertigen und reicher an Versuchungen zu sein als der des Kaufmanns. Wenn die Reformatoren im Einklang mit der ganzen öffentlichen Meinung ihrer Zeit den Eigennutz der Stände und der Individuen als den fressenden Krebsschaden der damaligen Gesellschaft ansahen, so mußte ihnen derjenige Stand, bei dem der Eigennutz nicht bloß eine begleitende Erscheinung seines Tuns, sondern dessen Lebenswurzel zu sein schien, von vornherein verdächtig, ja verwerflich erscheinen; hierin dachten sie nicht anders, als die mittelalterliche Kirche. In jeder unentwickelten Volkswirtschaft genießt die Urproduktion eine alles überragende Schätzung. Auch für Luther war der Ackerbau eine „göttliche Nahrung, und die lieben Patriarchen haben diese Nahrung auch gehabt, denn sie kommt stracks vom Himmel herab." Grundadel und Bauern sind ihm darum die glücklichsten Stände, weil sie Gottes Segen einziehen und ernten;

aus demselben Grunde ist ihm auch der Bergbau ein gesegnetes Handwerk. Dagegen sieht er in dem Gelde „ein ungewiß, wankelbares Ding, darauf man kein gewisses kann handeln", ja, er hält an der aristotelischen Lehre fest, daß Geld „ist von Natur unfruchtbar und mehret sich nicht; darum wo sichs mehret, als im Wucher, da ists wider die Natur des Geldes, denn es lebt noch trägt nicht, wie ein Baum oder Acker tut, der alle Jahr mehr gibt, denn er ist." Und so bekennt er offen, als Theologe es nicht zu verstehen, wie es möglich sei, einen Gewinn zu machen, der nicht aus der Erde oder vom Vieh stamme; darum wäre es auch viel göttlicher, Ackerwerk mehren und Kaufmannschaft mindern. Die Verklärung, in der er den Bauernberuf sah, war übrigens nicht nur in dessen unmittelbarer Beziehung zum göttlichen Walten über Jahreszeiten, Wetter und Bodenfrucht begründet, sondern nebenher auch beeinflußt von der aus den alten Klassikern vertrauten Anschauung, daß er im ethischen und politischen Sinne der treue Bewahrer der Überlieferung sei und eine Einfalt der Sitten, Gesundheit und Genügsamkeit der Lebensführung begünstige, wie sie gerade vom Handel mit seiner Gewinnsucht und verweichlichenden Gewöhnung an sich steigernde Luxusbedürfnisse gefährlich bedroht würden. Allerdings war Luther sehr weit entfernt, die Freude an irdischem Besitz zu verwerfen: „Gold und Silber und alles, was hübsch und schön ist, bringet von Natur mit sich eine Liebe, das vergönnet uns Gott wohl", und auch hierin soll man die Natur nicht ängstlich verleugnen. Wie falsch es ist, Geld und Gut zu verachten, macht Luther an dem Beispiel Abrahams klar, der reich an Vieh, Silber und Gold war; ja, auch Christus habe Eigentum besessen und einen Beutel voll Geld gehabt, den Judas geführt habe. Die Gütergemeinschaft der Apostel, aus der die Wiedertäufer ein „nötig Werk" machen wollen, sei keineswegs als Gebot aufzufassen, sondern jedem freigestellt und aus guten Gründen wieder abgeschafft worden zugunsten des Sondereigentums. Dem religiösen Kommunismus und seiner Kompromißweisheit hält Luther einmal mit seinem

Spott entgegen, daß zwischen Privatbesitz und Gemeinbesitz das religiöse Empfinden überhaupt keinen ehrlichen Unterschied machen könne, denn auch jene frommen Leute, die sich rühmen, im Einklang mit den Worten Jesu alles verkauft und verlassen zu haben, könnten doch nicht umhin, zu essen, zu trinken, zu wohnen und sich zu kleiden, aber „alles, was du gebrauchst, wird durch den Gebrauch selbst doch dein Eigen." Wie sich rechte Christen zu allen diesen Dingen verhalten sollen, ist nicht diesem oder jenem, bloß buchstäblich verstandenen Worte Christi zu entnehmen, sondern den beiden Tafeln des Dekalogs, in denen neben der Obrigkeit und der Ehe auch das Privateigentum als gute, naturgesetzliche Ordnung Gottes bezeugt ist und klar gefordert wird, daß wir zwar als Bürger des Himmels alles freudig hingeben, aber als Erdenbürger jedem helfen sollen, das Seinige zu erhalten und den Besitz als ein sittliches Gut zu brauchen, nicht zu Befriedigung von Lust oder Habsucht, sondern zu anderer Leute Nutzen und Hilfe. Hierin dachte Luther ungleich unbefangener, als etwa der die Gebote der Bergpredigt zu einseitig beim Wort nehmende Erasmus: „Wenn du so denkst: ich will arbeiten und etwas tun, daß ich etwas erlange und mich nähre mit Weib und Kind, mit Gott und Ehren, und gibt Gott, daß ich meinem Nächsten auch kann dienen und helfen, das will ich gerne tun, — siehe, das ist das Licht oder geistliche Auge aus Gottes Wort, das dir zeiget, was deinem Stande zugehöret, und dich weiset, wie du ihn führen und darin leben sollst. Denn das ist recht und muß sein, weil der Leib hier lebet, daß ein jeglicher etwas schaffe, daß er sich nähre und Haus halte." Luther wußte sehr wohl, daß erhalten oft noch schwerer ist, als erwerben, und pries darum die Sparsamkeit als große Tugend. Er gab ferner zu: „kaufen und verkaufen ist ein nötig Ding, das man nicht entbehren und wohl christlich brauchen kann .... Also haben auch die Patriarchen verkauft und gekauft Vieh, Wolle, Getreide, Butter, Milch und andere Güter. Es sind Gottes Gaben, die er aus der Erde gibt und unter die Menschen

teilet." Namentlich wo es sich um den den gesellschaftlichen Bedürfnissen dienenden Kleinvertrieb selbstverfertigter Erzeugnisse handelt, galt ihm der Handel als „rechtmäßig und von Gott gesegnet". Aber die berechtigte Freude an Erwerben, Besitzen und Erhalten sah er nun durch eine unedle Gier, die keinen Gedanken an das gemeine Wohl mehr aufkommen ließ, allenthalben überwuchert, die Welt war ihm „durch alle Stände nichts anderes denn ein großer, weiter Stall voll großer Diebe". „Auf dem Markt und gemeinen Händeln geht es mit voller Macht und Gewalt, da einer den andern öffentlich mit falscher Ware, Maß, Gewicht, Münze betrügt und mit Behendigkeit und seltsamen Finanzen und geschwinden Fündlein übervorteilt, item mit dem Kauf übersetzet und nach seinem Mutwillen beschwert, schindet und plagt."

Der dunkle Hintergrund, von dem sich diese und ähnliche Klagen Luthers und anderer zeitgenössischer Schriftsteller über die wirtschaftliche Notlage abheben, war die zunehmende Entwertung des Geldes und die allgemeine Steigerung der Preise während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts um ungefähr 50 Prozent, eine Erscheinung, deren ursächliche Verkettungen damals noch nicht erkannt werden konnten, und die man deshalb, wo nicht etwa die Unordnung des Münzwesens und die Ausprägung geringhaltiger Münzen dafür verantwortlich gemacht wurde, vorzugsweise auf sittliche Verschuldungen zurückführte, also auf Habsucht, Eigennutz und Wucher bei den Erzeugern und Vertreibern wirtschaftlicher Güter. Luther klagt wiederholt bitter darüber, daß man den Pfarrern verbieten wolle, auf der Kanzel gegen solche Laster zu predigen, ja daß man sie obenein noch habgierig schelte, wenn sie nach Erhöhung ihres eigenen Einkommens streben, wiewohl es alle anderen auch tun, und zwar oft genug mit räuberischen Mitteln; auch sei unbestreitbar, daß die Festbesoldeten, die Rentner und die kleinen Leute am schärfsten von der Teuerung getroffen würden, während die anderen sich an der Steigerung des Marktes beteiligen und dadurch schützen können. Ja, daß man die Pre-

diger, die solche Mißstände aufdeckten und Abhilfe begehrten, mit Haß verfolgte und sie mundtot zu machen trachtete, konnte Luther in schwermütigen Stunden die schändlichste Plage nennen, die neben den volksverführenden Irrlehren des römischen Antichrists und der Schwarmgeister über die christliche Kirche verhängt sei, eine Machenschaft des Satans, um das Evangelium „auszuhungern" und die Welt „epikurisch" zu machen.

Luther stand der großen volkswirtschaftlichen Umwälzung, wie sie damals längst im Gange war, um aus dem Bauernvolk von ehedem ein Stadt- und Handelsvolk mit kapitalistischen Wirtschaftsformen zu entwickeln, mit einem wissenschaftlich ebenso ungeklärten Verständnis gegenüber, wie fast alle seine Zeitgenossen, die das Zukunftsreiche dieser Entwickelung über ihren widersittlichen und den alten Gesellschaftsverband zersetzenden Wirkungen noch gänzlich übersahen; er warf sich ihr eben darum mit einer unduldsamen, leidenschaftlichen Härte, mit dem Prophetenzorn des religiösen Volkserziehers entgegen, um auch hier das von der römischen Kirche mißgeleitete christliche Gewissen zu seinen unveräußerlichen Pflichten zurückzurufen. Einst hatte freilich auch die römische Kirche dies als eine ihrer höchsten Aufgaben begriffen: gegen die „grandiose Selbstsucht" des römischen Rechts, gegen seine Überschätzung des Besitzes als solchen und seine Unterschätzung der erwerbenden Arbeit hatte das kanonische Recht die höhere wirtschaftsethische Anschauung durchgesetzt, indem es mit dem Satze von der natürlichen Unfruchtbarkeit des Geldes Ernst gemacht, das Zinsnehmen oder den Wucher verboten, die Schätzung der Arbeit erhöht und wider das Recht des Stärkeren die Forderung der Bruderliebe aufgerichtet hatte. Das Zinsverbot der mittelalterlichen Kirche war ein Ausfluß derselben christlichen Weltanschauung, die den Heroismus der freiwilligen Armut pries und für den unvermeidlichen Gebrauch irdischer Güter als idealen Maßstab verkündigte: „nach dem natürlichen und göttlichen Recht sind alle Dinge den Menschen so gemein, wie die Luft und das Sonnenlicht"; die Menschen sollten niemals vergessen, daß Gott der

einzige Eigentümer, sie aber nur Nutznießer und Lehensträger seines Eigentums, also ihm verantwortlich sind. Auch die weltliche Gesetzgebung eignete sich die Lehre von der Verwerflichkeit des Zinsnehmens vielfach an und dehnte sie auch auf die Laien aus, was bei einer überwiegend agrarischen Lebensführung durchaus nicht als Härte empfunden zu werden brauchte. Aber eine unaufhaltsam zur Geldwirtschaft hindrängende Entwickelung wollte sich der Strenge solchen Gebots nicht mehr fügen, und es ist schwerlich ein Zufall, daß gleichzeitig das römische Recht mit seiner Vergötterung des wirtschaftlichen Eigennutzes von neuem Boden gewann. Im 15. Jahrhundert war das Verbot schon vielfach durchbrochen, selbst die Kirche mußte zu laxerer Auffassung die Hand bieten: nicht nur die Juden, die ja außerhalb der christlichen Gesellschaftsordnung standen, waren längst im Besitz ihrer Wucherprivilegien, sondern auch in der christlichen Gesellschaft hatten sich Darlehensgeschäfte vielfach wucherischen Charakters in den mancherlei Formen des Rentenkaufs, der Grund-, Zeit- und Leibrente weithin ausgebreitet; das Recht, auf Wechsel Zinsen zu nehmen, hatte sich ebenso eingebürgert wie das Leihhausgeschäft und der Kapitalzins im Handelsgeschäft, für den Luthers Gegner Johannes Eck 1515 sogar in öffentlich verteidigten Thesen eingetreten war, allerdings, wie die Rede ging, unter dem Einfluß des Fuggerschen Hauses und mit Winkelzügen, deren Absicht war, bei scheinbarer Wahrung des Verbotes doch den kaufmännischen Bedürfnissen eine Hintertür offen zu halten. Diese Sophistereien Ecks aber waren kein vereinzelter Versuch, sondern eine Probe derselben Kasuistik, mit der Theologen und Juristen schon längst die kirchliche Wirtschaftsethik mit den Anforderungen des Lebens zu vermitteln gesucht hatten. Und eben hiergegen erhob sich Luthers empörtes Gewissen und erklärte: wenn Zinsverträge nach altem kirchlichen Recht für einen Christen unzulässig sind, so ist kein Gewohnheitsrecht imstande, sie zulässig zu machen; es muß vielmehr heißen „fiat iustitia, pereat mundus!“

Im Wuchersermon von 1519 unterscheidet Luther drei

Grade christlichen Handelns beim Geben und Leihen zeitlicher Güter, und zwar auf Grund der Herrenworte Matth. 5,40. 42. Luk. 6,34: „so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel", also der Christ soll Unrecht leiden und eben dadurch dem andern sein Unrecht um so deutlicher zum Bewußtsein bringen, also ihm zur Besinnung über seine Sünde helfen; „gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will", und „wenn ihr leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen, was Danks habt ihr dann? denn die Sünder tun dasselbe auch." Die römische Kirche hatte den letzten Satz zur Begründung ihres Zinsverbotes regelmäßig herangezogen, ihn also als Rechtssatz behandelt, um ihn dann freilich, gleich anderen Rechtssätzen, mit zahlreichen kasuistischen Vorbehalten zu umgeben. Den ersten dagegen hatte sie zu einem Ratschlag für die Vollkommenen gestempelt, dessen Befolgung ebensowenig jedem Christenmenschen zugemutet werde, wie etwa die Einhaltung des Keuschheitsgebotes. Und den zweiten hatte sie durch die Großzüchtung des Bettelwesens und der kirchlichen Schenkungen und Stiftungen um seinen eigentlichen Sinn gebracht.

Luther hielt gegenüber dem ersten Satz seine grundlegende Überzeugung aufrecht, daß es einen doppelten Christenstand nicht geben darf: was die römische Kirche Ratschläge für die Vollkommenen nennt, sind schlechthin Gebote für alle Christen, aber nicht als dingliche Vorschriften oder Rechtssätze zu verstehen, sondern als Gesinnungsgebote, die für das innerliche Verhalten des Christen zu seinen Mitmenschen bestimmend sein müssen, insbesondere für die bewußte Abkehr des Willens von den zeitlichen Gütern und ihren Versuchungen. Über die Tatsache ihrer unbedingten Verpflichtungskraft hilft also keine künstliche Auslegung und kein Einwand aus dem weltlichen Recht hinweg. Wohl aber kann das weltliche Recht die Schranken wegräumen, die den Christen hindern, seiner religiösen Verpflichtung gemäß zu handeln, denn das Recht kann und soll den Frommen davor schützen, von den Gottlosen um seiner

Frömmigkeit willen ausgebeutet zu werden. Doch soll der Fromme sein Recht lieber nicht selber suchen, sondern die Führung seiner Sache den Brüdern überlassen und für den Übeltäter sogar noch ein milderndes Wort einlegen. Freilich wo die Obrigkeit nicht christlich ist oder ihre Gesetze nicht ausreichen, da bleibt dem Frommen nichts übrig, als um Gottes willen Gewalt leiden.

Beim zweiten Satz legt Luther allen Nachdruck darauf, daß er nur gegenüber dem Darbenden gelten soll, und daß jede eigennützige Absicht des Gebens ausgeschlossen bleibe. Im übrigen solle man nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft bedenken, also nicht auf einmal sich arm schenken und niemals die eigene Familie darüber Not leiden lassen. Die gleichen Einschränkungen gelten ihm auch für den dritten Satz, daß man dem Bedürftigen auch durch Leihen helfen soll. Und zwar darf man nach göttlichem wie nach natürlichem (Matth. 7,12) Rechte keinen Lohn oder Zins dafür erwarten, denn das Leihen von Korn, Wein oder Geld gegen Zinsen oder das Verlangen, etwas mehr und Besseres wiederzubekommen, als man gegeben hat, ist ein „unchristlich Fürnehmen", ein „jüdisch Stücklein und Tücklein". Luther teilte die herkömmliche kirchliche Anschauung, daß mit dem Zins lediglich die inzwischen verstrichene Zeit bezahlt werde, also ein allen Menschen gemeinsam zustehendes Gut, nicht aber eine persönliche Arbeitsleistung. Er war durchaus kein Gegner des Geldes, wie gewisse wiedertäuferische Kreise, und den Heiligenschein der Armut hat er gründlich zerstört, indem er auch diesen Begriff nach innen wendete: niemand ist darum selig, daß er ein Bettler ist und nichts Eigenes hat, sondern es heißt geistlich arm sein, also innerlich an keinem irdischen Gute hangen. Aber für ihn war das Geld lediglich Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel, also nicht Ware und nicht selber etwas Wertschaffendes. Die christliche Auffassung von Matth. 5,42 (Luk. 6,34 f.) fordert sogar, daß man freudig dem Bedürftigen leiht, auch auf die Gefahr hin, nichts zurückzuerhalten. Freilich setzt das voraus, daß auch der

Empfänger christlich gesinnt ist und den Versuchungen der Sünde ernstlich widerstehen will. Fehlt diese Voraussetzung, dann muß das weltliche Recht wirksam werden, aber wiederum: nicht etwa, um an die Stelle des Evangeliums zu treten, sondern um den Christen gegen Vergewaltigung durch die Sünde der andern zu schützen.

Wir wissen, wie tief Luther die herbe Gegensätzlichkeit von christlicher Liebesethik und weltlicher Rechtsordnung empfand, wie es ihm wider das Gewissen ging, diese Gegensätze auf der herkömmlichen Bahn künstlichen oder vollends sophistischen Ausgleichs sich abschwächen zu lassen. Für den wahrhaft Frommen lagen ja gerade in der ehrlich und rückhaltlos erlebten Spannung zwischen beiden die höchsten und schwersten Aufgaben des „christlichen Streiters" verborgen, vor allem konnte daraus immer wieder die Forderung erwachsen, daß man das Menschengeschlecht nicht nach seinen schlechten und mittelmäßigen, sondern nach seinen besten und höchststehenden Mitgliedern beurteilen, ihm also ein Handeln nach absoluten christlichen Maßstäben immer wieder zumuten und in solchem Handeln mutig vorangehen müsse, um Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Selbstsucht zu beschämen, die Bösen in ihrer Zuversicht zu erschüttern und die Herrschaft des guten Willens neu zu befestigen. Aber das war die Sache der starken Seelen, deren immer nur wenige sein werden, und durch die Gott die großen Zeiten der religiösen und sittlichen Besinnung auf die letzten Ziele der Menschheit heraufführt, wenn es ihm gefällt. Die Schwachen durften inzwischen ihren Halt und Trost darin finden, daß auch die weltliche Rechtsordnung ein Stück der göttlichen Schöpfungsordnung ist und, ohne freilich die Menschen innerlich verwandeln zu können, doch den äußerlichen Gehorsam gegen Gottes Gebote erzwingen, also einen auch für die echten Christen erträglichen Lebensstand sichern und die Unchristen im Zaum halten kann. Wenn also nun Schwärmer auftraten, wie etwa der Eisenacher Prediger Jakob Strauß u. a., und dazu auffordern konnten, obrigkeitliche Zinsgebote und Zinsverträge um

des Evangeliums willen für nichtig zu erklären, so beharrte Luther nur um so fester auf seiner Lehre, daß der gemeine Haufe nicht durch das Evangelium, sondern nur durch das Gesetz zu regieren sei, um dann freilich auch hier wieder die höhere Weisheit des Volkserziehers in dem Nachweis zu bewähren, wie man diese weltlichen Rechte christlich brauchen möge, ohne den Forderungen des gotteinigen Gewissens auch nur das geringste zu vergeben.

Unter den rechtlich erlaubten Zinsformen war die verbreitetste der Zinskauf: nach der herrschenden Meinung konnte ein auf Grundbesitz geliehenes Kapital eben dadurch fähig werden, Früchte zu tragen, also Zinsen zu bringen. An den Forderungen christlicher Liebesethik gemessen, konnte auch diese Form nach Luthers Überzeugung nicht bestehen, weil sie erfahrungsgemäß gerade zur Aussaugung des armen und gemeinen Volkes durch die Wohlhabenden führe und, obwohl nicht Wucher genannt, doch wie Wucher wirke; er bezeichnete sie als „das größte Unglück deutscher Nation". Weil sie aber gesetzlich erlaubt ist, so muß dafür gesorgt werden, daß sie in ganz bestimmten Grenzen gehalten werde, um die Versuchung, ja auch nur den Schein des Wuchers gar nicht aufkommen zu lassen. Der Zinskauf darf also niemals dem Notleidenden angeboten werden, der ein Recht auf unsere brüderliche Liebe, auf Schenken und Leihen hat. Er darf auch nur auf einen genau bezeichneten Grund und Boden aufgenommen werden, nicht als „blinder" Zinskauf auf einen beliebig angesetzten oder gar auf den Gesamtbesitz eines einzelnen oder einer Gemeinde, denn das führt zu ungesunder Überlastung mit Bodenschuld und schließlich zu habgieriger Ausraubung. Endlich muß der Gläubiger nicht nur den Gewinn, sondern auch den Verlust (durch Mißwachs, Krankheit usw.) ebenso mittragen, wie der Schuldner, also nicht auf unbedingter Sicherheit seines Zinsgenusses bestehen wollen, denn Gott gibt gute und schlechte Erträge, und gegen diese Fügungen darf keiner mehr Schutz beanspruchen, als der andere; auch darf der Zins 4—6 Pro-

zent gerechter Weise nicht übersteigen. Tritt Luther in seiner Beurteilung des Zinskaufes aus begreiflichen Gründen nachdrücklich für den Schuldner ein — obwohl dieser keineswegs immer der notleidende Teil zu sein brauchte —, so ist ihm auch eine zweite zulässige Art des Zinsnehmens als soziale Liebesmaßregel wertvoll: der Notwucher; wenn nämlich arme Leute, Witwen oder Waisen, die nichts erwerben können, etwas Geld im Handel angelegt haben und davon Zinsen ziehen. Um der christlichen Barmherzigkeit willen mag das hingehen, weil sie ja sonst verhungern müßten, auch ihren Zins nur für sich verzehren, ohne Wucher damit zu treiben. Mehr zurückzunehmen, als man geliehen hat, soll auch dann gestattet sein, wenn einem Gläubiger durch versäumte Rückzahlung ein Verlust entsteht (damnum emergens) oder ein in Aussicht stehender Gewinn entgeht (lucrum cessans). Mit dem auf diese Weise entstehenden „Interesse" (auch „Schadewacht" genannt) wird aber nach Luther viel unchristlicher Mißbrauch getrieben und manches verbotene Zinsgeschäft heuchlerisch zugedeckt.

Im übrigen verfolgt Luther alle Arten des Wuchers, das ganze Kredit- und Bürgschaftswesen, Terminhandel und Differenzgeschäfte mit seinem heftigsten Zorn, ruft die Obrigkeiten und die Pfarrer zur Bekämpfung dieses Krebsschadens auf und warnt auch bei den erlaubten Formen des Zinsnehmens, man solle sich doch nicht einbilden, durch gewissenhafte Achtung des geltenden Rechtes schon den Himmel erwerben zu können. Die Aufgabe einer wahrhaft christlichen Obrigkeit bleibt es jedenfalls, alle bestehenden Gesetze nach der „Billigkeit" auszulegen und zu verbessern, damit krankes Recht in gesundes sich wandle. Sie hat ja ihre Untertanen nicht bloß gegen Friedensbruch, Raub und Gewalttat, sondern auch in ihrer geistigen Wohlfahrt zu schützen, indem sie die Arbeit fördert, dem Bettel und Müßiggang steuert, die Verteilung der Güter in gerechter Weise regelt und alle Formen des ausbeutenden Wuchers unnachsichtig bekämpft; ja in Zeiten der Not muß man aus Billigkeitsgründen auch auf die kommunistische Liebesethik zurückgreifen dürfen.

denn „was außer der Not recht ist, das ist in der Not unrecht, und wiederum: wer dem Bäcker Brot vom Laden nimmt ohne Hungersnot, ist ein Dieb; tut ers in Hungersnot, so tut er recht, denn man ists schuldig, ihm zu geben.“ Luther machte freilich kein Hehl daraus, daß unter den Fürsten viele seien, die den Lobnamen einer christlichen Obrigkeit gar nicht verdienen, weil sie selber Wucher und andre Sünden treiben. Anderseits ermöglichte ihm seine früher besprochene Unterscheidung zwischen Einzelperson und Gesamtpersönlichkeit (vgl. S. 464 f.), der Obrigkeit Dinge zuzugestehen, die dem Einzelchristen ungeziemend sind. Dahin gehört nicht nur das Streben nach Macht und Besitz um des wirksamen Schutzes von Land und Leuten willen, sondern auch Förderung des wirtschaftlichen Lebens durch Begünstigung einzelner oder genossenschaftlicher Verbände, soweit es dem Gemeinwohl zugute kommt: „denn eine Weltperson muß Geld, Korn und Vorrat haben für sein Land, Leute oder andere, die ihm zugehören. Als, wenn man könnte so regieren wie der Patriarch Joseph, daß alle Boden und Kästen voll Vorrats wären, daß das Land mit aller Notdurft versorget wäre, das wäre ein recht feiner Schatz und des zeitlichen Gutes wohl und richtig gebraucht.“ Wo dagegen Fürsten und Herren nur an ihre persönliche Bereicherung dachten, z. B. eingezogene Kirchengüter für ihre Privatzwecke verwendeten, statt sie der allgemeinen Wohlfahrt, insbesondere dem Kirchen-, Schul- und Armenwesen dienstbar zu machen, hat er sie stets mit strafendem Freimut an ihre sozialen Aufgaben erinnert und so auch ihre Arbeitspflicht und Sorge für das wirtschaftliche Leben unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt: es gibt zwar kein Regiment in der Welt, das allen Sünden wehren könnte, aber keins darf auch der Sünde freien Spielraum geben und es dahin kommen lassen, daß der Wucher zuletzt noch eine Tugend sein will.

Luther wollte auch hier sich in den Grenzen seines Amtes halten, d. h. als Theologe lediglich die Gewissen beraten, die gesetzliche Regelung im einzelnen aber nach Maßgabe solcher Grundsätze den juristischen Sachverständigen anheimstellen.

Dennoch hat er es auch an bestimmten Vorschlägen für die wirtschaftliche Gesetzgebung keineswegs fehlen lassen und dabei gelegentlich einen sehr gesunden Blick für die Tatsachen bekundet. So hat er, wiewohl er die großen Schwierigkeiten obrigkeitlich festzusetzender Preistarife nicht verkannte, doch diese nachdrücklich befürwortet, um den betrügerischen Mißbräuchen im Handel, die er namentlich in seiner Schrift „von Kaufshandlung und Wucher" (1524) an den Pranger stellte, einen Riegel vorzuschieben. Er rät, um einen einwandfreien Maßstab für die Preisfestsetzung zu gewinnen, von dem Tagesverdienst eines Tagelöhners auszugehen: „danach rechne, wieviel Tage du an der Ware zu holen und zu erwerben dich gemühet, und wie große Arbeit und Gefahr du darin ausgestanden habest, denn große Arbeit und viel Zeit soll auch desto größeren und mehreren Lohn haben. Näher und besser und gewisser kann man in diesen Sachen nicht reden noch lehren. Wem das nicht gefället, der machs besser. Mein Grund stehet im Evangelio Matth. 10, daß ein Arbeiter seines Lohnes wert ist. Und Paulus auch spricht 1. Kor. 9,7: wer des Viehes hütet, soll der Milch genießen. Wer kann auf eigene Kost und Sold reisen?" Nicht nur der Händler aber müsse für seine Kosten, Mühe, Arbeit und Gefahr entschädigt werden und den für seinen Lebensunterhalt nötigen Gewinn empfangen, sondern auch der Käufer müsse gegen Ausbeutung geschützt werden, und dies beides sei bei der Festsetzung des Preises zu berücksichtigen. Darum wandte sich Luther mit besonderer Schärfe gegen die alle Konkurrenz ausschaltenden privilegierten Handelsgesellschaften, „denn sie haben alle Ware unter ihren Händen und machens damit, was sie wollen, daß sie steigern oder niedrigen nach ihrem Gefallen und drücken und verderben alle geringen Kaufleute, gleichwie der Hecht die kleineren Fische im Wasser, gerade als wären sie Herren über Gottes Kreaturen und frei von allen Gesetzen des Glaubens und der Liebe"; dadurch wollen sie es erreichen, von unsicherer, allen Zufälligkeiten ausgesetzter Ware dennoch einen sicheren, gleichbleibenden Gewinn zu ziehen, und sie befördern damit nur die

Gefahr, die vom Handelswesen überhaupt droht: daß in den Händen weniger sich unverhältnismäßig große Vermögen ansammeln, während die Masse des Volkes immer mehr verarmt. Ohne übrigens Straßenräuber und Strauchdiebe auch nur im geringsten entschuldigen zu wollen, bekannte Luther doch, mit den von ihnen überfallenen, gefangenen oder beraubten reisenden Kaufleuten nicht allzuviel Mitleid zu haben. Wenn er, allerdings übereinstimmend mit der damaligen öffentlichen Meinung, dem bösen Willen der Handelsgesellschaften mehr zur Last legte, als billig war, so bewährte er anderseits wieder eine sehr unbefangene Einsicht, wenn er z. B. forderte, daß die Obrigkeit selbst die Versorgung ihrer Untertanen mit Lebensmitteln in die Hand nehmen und etwa einem redlichen Manne 2—300 Gulden vorstrecken müsse, damit er eine ganze Stadt zu mäßigen Preisen mit Fleisch oder Brot versehe. In teueren Zeiten soll sie ferner die Besitzer von Getreide zwingen, ihre Vorräte zu verkaufen, um nicht die Preise noch höher zu treiben, auch den schändlichen „Fürkauf", d. h. das Aufkaufen unter der Hand mit Umgehung des Marktes, scharf unterbinden. Den Schuldner müsse sie gegenüber dem Gläubiger nach Möglichkeit schützen, ihren Untertanen durch Bauen u. dgl. Arbeitsgelegenheit schaffen und sich der Prägung geringwertiger Münzen strengstens enthalten. Sie dürfe weiterhin zwar nicht gegenüber Bedürftigen, wohl aber sonst, wenn beide Teile durch den Zinskauf einen Vorteil erlangen und ein festes Unterpfand vorhanden ist, ein mäßiges Zinsnehmen zugestehen, im übrigen aber sich an dem Zehnten im mosaischen Gesetz ein Muster nehmen, weil bei diesem Zinsnehmer wie Zinsgeber an dem wechselnden Jahresertrag des Bodens gleichmäßig teilhaben, also Gefahr und Glück gemeinsam tragen. Auch dem jüdischen Halljahr redet Luther gelegentlich das Wort, d. h. einer gesetzlichen Bestimmung, nach der nichts „ewiglich verkauft" werden dürfe, sondern nach Ablauf einer bestimmten Frist die durch Verschuldung veräußerten Grundstücke an die ursprünglichen Besitzer oder deren Erben zurückzufallen hätten.

Im Irrtum war Luther freilich, wenn er die Einfuhr ausländischer Waren nicht bloß als unnötigen und sittenverderbenden Luxus bekämpfte — „es wächst uns ja von Gottes Gnaden mehr Essen und Trinken und so köstlich und gut, als irgendeinem anderen Land" —, sondern auch weil sie das Geld aus dem Lande herausziehe. Er bedachte dabei nicht, daß die deutsche Ausfuhr (von Korn, Wein, Leder, Leinwand und Manufakturen) auch entsprechend wieder Geld ins Land hineinbrachte, und daß der Wohlstand eines Landes keineswegs gleichbedeutend ist mit der Masse des in ihm vorhandenen Geldes. Aber schon damals bestand eine allgemeine Angst vor der Ausfuhr des Geldes, die auf falschen Beobachtungen des Wirtschaftslebens beruhte und die wachsende Neigung zur merkantilistischen Politik und ihren zahlreichen territorialen Schutzmaßregeln begünstigte.

Was im wirtschaftlichen Treiben Luthers größten Zorn erregte, das war doch immer wieder die schnöde Selbstsucht, der mühelose Geldgewinn ohne Arbeit und seine charaktervergiftenden Wirkungen. „Der Wucherer sitzt zu Leipzig, Augsburg, Frankfurt und dergleichen Städten und handelt mit Geldsummen, aber wir fühlen sie gleichwohl hier, auf unserm Markt und in der Küche, daß wir weder Pfennig noch Heller behalten", denn sie „fressen mit aus unsrer Küche, trinken aus unserm Keller das meiste, schinden und schaben uns, daß uns Leib und Leben wehe tut". „Wer nun jetzt 100 Floren hat, der nimmt jährlich 40, d. h. einen Bauer oder Bürger in einem Jahr gefressen. Hat er 1000 Floren, so nimmt er jährlich 400, d. h. einen Ritter oder reichen Edelmann in einem Jahr gefressen. Hat er 10000, so nimmt er jährlich 4000, d. h. einen reichen Grafen in einem Jahr gefressen. Hat er 100000, wie es sein muß bei den großen Händlern, so nimmt er jährlich 40000, d. h. einen großen, reichen Fürsten in einem Jahr gefressen. Hat er zehn 100000, so nimmt er jährlich 400000, d. h. einen großen König in einem Jahr gefressen, und leidet darüber keine Gefahr weder am Leib noch an Waren, arbeitet nicht, sitzt hinter

dem Ofen und brät Äpfel. Also möchte ein Stuhlräuber sitzen zu Hause und eine ganze Welt in zehn Jahren fressen." In diesem Ausbruch gegen die „Stuhlräuber" oder großen Wucherer regt sich die dunkele Ahnung, daß mit diesen neuen Geldmächten, den ersten Vortruppen eines hemmungslosen wirtschaftlichen Individualismus, soziale Dämonen entfesselt werden könnten, die den ganzen Gesellschaftsbau mit seinen heiligen Ordnungen und Abstufungen schließlich untergrüben. Darum warnte er mit so unerbittlichem Ernst vor diesen teuflischen Versuchungen der Auflehnung gegen das göttliche Gesetz, daß nur die redliche Arbeit ihres Lohnes wert ist, wie gegen die alte Lebensordnung der Gesellschaft, die auf dem Landbau beruhte, also noch durch eine gewisse Einheit und Einfachheit der Lebensbedingungen ausgezeichnet und von den entnervenden Wirkungen der Genußsucht höchstens hier und da berührt war.

Daß er selbst im dankbaren Gebrauch aller Gottesgaben von jeder Engherzigkeit frei war, ist ja vielfältig bezeugt; hier sei nur an das prächtige Wort erinnert: „darf unser Herrgott gute große Hechte, auch guten rheinischen Wein schaffen, so darf ich sie wohl auch essen und trinken. Du kannst jede Lust in der Welt haben, die nicht sündlich ist." Aber die knechtende Leidenschaft des Genusses, vollends das Jagen danach auf Kosten darbender Mitmenschen war allerdings sündlich, nicht mehr Gottesdienst, sondern Teufelsdienst. Luthers zornigen Anklagen gegen die Verschwendung am Nationalvermögen durch die entsittlichende Uppigkeit in Essen und Trinken, Kleidung und Schmuck, Hausrat und Gastereien, Hurerei, Spiel, Tanz und lärmendem Festgepränge trat damals nicht nur ein ganzer Chor von Warnerstimmen in Literatur und Predigt zur Seite, sondern auch eine Fülle von Kleider-, Hochzeits-, Tisch- und Leichenordnungen, die solchen Ausartungen durch Polizeimaßregeln entgegenwirkte. Einschränkende Verordnungen dieser Art waren in den Städten schon seit dem 13. Jahrhundert keine Seltenheit gewesen, aber der sittliche Ernst der Reformationszeit gab ihnen erneuten Nachdruck, auch die Reichsgesetzgebung und die

der fürstlichen Territorien begann sich jetzt damit zu befassen, und unter der stillen Mitwirkung täuferischer Einflüsse wurde vielfach ein puritanischer Eifer mächtig, der im Gebiete calvinistischer Sittenzucht sich am strengsten ausprägte. Die Reformatoren bemerkten noch nichts davon, daß in dem Streben nach einer höheren Lebenshaltung in allen Ständen trotz unleugbaren Ausschreitungen doch auch unverächtliche sittliche Werte wirksam waren: ein wachsendes Verständnis für alles, was das Dasein schmückt und veredelt, ein Freiwerden der vom Zwang der Arbeit erlösten Kräfte in Spiel, festlicher Freude und ästhetischer Lebensgestaltung, auch eine Lockerung der ständischen Unterschiede, die früher sogar in der Kleidung streng betont worden waren, durch die ausgleichende Macht zwar noch nicht des persönlichen Wertes, aber doch des persönlichen Besitzes. Durch die reformatorische Formel, daß aller Aufwand der wohlhabenden Stände zugleich ein Raub an den Armen sei und zum Unglauben, darum auch zur Unsittlichkeit verleite, war also das Wesen jener wirtschaftlichen Umwälzung ganz und gar nicht bezeichnet, nur ihre stärksten Gefahren; und der Wunsch, diesen Gefahren zu entgehen, zeitigte allerhand wehmütige Verklärungen der „guten alten Zeit", wie sie ähnlich auch im 19. Jahrhundert wieder angesichts der Eisenbahnen, des Telegraphen oder der Maschinenindustrie vielfach üblich werden sollten. Indessen haben wir es dabei keineswegs mit Befangenheiten der reformatorischen Lehre zu tun, sondern mit der öffentlichen Meinung einer ethisch stark bewegten Zeit, für die auch die wirtschaftlichen Vorgänge von dem religiösen Lebenszweck der Gesellschaft noch nicht abgetrennt werden durften. Die Anschauungen und Reformvorschläge Luthers berühren sich denn auch vielfach mit denen seiner hervorragendsten Zeitgenossen und mit einer umfangreichen, von ähnlichen Absichten geleiteten Wirtschaftsgesetzgebung, die auch da mit ihren Maßnahmen gegen die bezeichneten Mißstände vorging, wo man im übrigen streng katholisch dachte.

Trotzdem haben alle wohlgemeinten Hemmungsversuche das

siegreiche Vordringen der Geldwirtschaft, des Zins- und Kreditwesens nicht aufzuhalten vermocht. Schon Melanchthon war mit seiner an Plato, Aristoteles und Cicero nicht minder als an der Bibel und den großen Kirchenlehrern geschulten Bildung bestrebt, seine Wirtschaftsethik den Bedürfnissen des Lebens mehr anzunähern, als Luther, und sie nicht mehr so ausschließlich vom Standpunkte des Verbrauchers zu betrachten. Er verteidigte das Privateigentum gegenüber der Gütergemeinschaft mit noch größerer Entschiedenheit, forderte im Anschluß an Aristoteles eine Verteilung des Einkommens nach dem Grade der Leistungen des jeweiligen Standes für das Gesamtwohl, pries den Spar- und Erwerbssinn als Tugend und dachte vorurteilsfreier über die Berechtigung des Handels und des Zinsnehmens. Verträge, Kauf und Tausch galten ihm als göttliche Ordnungen teils zur Fristung des Lebens, teils um uns in gegenseitiger Liebe zu üben, darum müßte auch der Handelsverkehr grundsätzlich auf dem Tausch gleicher Werte beruhen, weil ein Gewinn auf der einen Seite einen Verlust auf der andern bedeuten, also die „aequalitas“ verletzen würde. Doch ließ er die Einschränkung gelten, daß jemand einen Acker später wieder teurer verkaufen dürfe, als er ihn erstanden habe, wenn der Acker inzwischen wertvoller geworden sei, oder daß jemand in Livland etwas billig einkaufen und in England höher verkaufen dürfe, weil dabei die Überfahrtskosten in Anschlag zu bringen seien, auch könne dieselbe Sache an und für sich in verschiedenen Ländern verschiedenen Marktwert haben; inländische Erzeugnisse andern Ländern, die sie nötig haben, zuzuführen, sei aber überhaupt ein ehrenhafter, weil dem Gemeinwohl dienender Handel, unehrenhaft nur ein solcher, der nicht die Befriedigung wirklicher Bedürfnisse, sondern lediglich den Gewinn im Auge habe. Noch viel bezeichnender indessen für die klare wirtschaftliche Einsicht Melanchthons sind die, in der hier gebotenen Kürze freilich nicht wiederzugebenden, Gedankengänge, mit denen er bei aller scharf betonten Verurteilung des Wuchers doch die Berechtigung des Zinskaufes wie der Kapitalzinsen nachzuweisen

versuchte und — wie ein berufener Sachkenner urteilte — „den ersten objektiven, auf wahrhaft nationalökonomischem Verständnis beruhenden Angriff“ gegen das mittelalterliche Zinsverbot gerichtet hat. Wiederum viel entschiedener als Melanchthon ist schließlich der mannigfach von Butzer angeregte und aus einem ausgesprochenen Handelsstaat hervorgegangene Calvin von seinen eigentümlichen religiösen Gesichtspunkten her auf die Bedürfnisse der wirtschaftlichen Entwickelung eingegangen. Er hat in das Licht seiner Lehre, daß unermüdliche Pflichterfüllung im Beruf eine Wirkung der Erwählung durch die Gnade Gottes und Mitarbeit an seinem heiligen Reiche sei, auch den Kaufmannsstand gestellt und ihm dadurch jeden Makel ein für allemal abgestreift. Er hat mit dem Satze von der Unfruchtbarkeit des Geldes endgültig gebrochen, indem er es in tiefer dringender Auslegung der entsprechenden biblischen Sätze als ein Besitztum verstehen lehrte, das, wie jedes andere, Erträgnisse liefern muß; und zwischen Zinsnehmen und Wucher hat er scharf und klar die Grenzen gezogen. Vor allem aber hat er den Grundsatz Luthers und Melanchthons, daß jeder nur das zur Lebenserhaltung unbedingt Nötige seinem Beruf abgewinnen solle, siegreich überwunden durch den andern, daß jeder seine Arbeit zu Gottes Ehre und des Nächsten Wohl — also niemals sich selbst oder einem einzelnen Nächsten, sondern nur der Gesamtheit und vor allem den Bedürftigen zuliebe — so ertragreich wie möglich zu gestalten und nach diesem Gesichtspunkte der größten Ertragfähigkeit den Beruf unter Umständen auch zu wechseln habe. Damit hat er nicht nur die starre Lutherische Ständelehre aufgegeben, sondern auch der kapitalistischen Wirtschaftsordnung die Bahn erst recht eigentlich geebnet, ihr mächtige Antriebe zugeführt und ein gutes Gewissen geschaffen: durch die Verpflichtung zu rastlosem Dienst einerseits, persönlicher Bedürfnislosigkeit anderseits hat er das Tempo und die Leidenschaft der Arbeit wie ihre Ergebnisse außerordentlich steigern helfen und so wesentlich dazu mitgewirkt, daß, nachdem Luther die Ehre und Pflicht der Arbeit durch seine Glaubenslehre neu begründet

hatte, nunmehr auch die moderne Arbeitsgesinnung sich entwickeln konnte, für welche die entsagungsvolle Berufserfüllung als die beste Schulung der sittlichen Persönlichkeit gilt: Arbeit um der Arbeit und des Gemeinwohls, nicht aber um des persönlichen Erwerbs willen, der immer nur Mittel bleibt und niemals Selbstzweck werden darf und so auch innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft die Möglichkeit des Geistlicharmseins und mit ihr die Aufgeschlossenheit für die ewigen Güter wach erhält. Um so unheilvoller war es, daß dieser Bewußtseinszusammenhang und die in ihm enthaltenen Lebensgefühle zerstört wurden durch die Losreißung jener schöpferischen Wirtschaftsgesinnung von den sie tragenden und heiligenden religiösen Wertanschauungen und durch ihre Überpflanzung auf den Boden eines reinen Rationalismus und wirtschaftlichen Individualismus, wie sie mit dem Aufkommen der sogenannten klassischen Nationalökonomie seit Adam Smith sich vollzogen. Denn nun sah sich die kapitalistische Gesellschaft in eine Berufs-, Geld- und Kultursklaverei hineingestoßen, die schließlich völlig vergessen lernte, daß nicht die sinnlose Anhäufung von Sachgütern und der Kampf um sie, sondern der Mensch, seine leibliche und geistige Wohlfahrt und Veredelung, das höchste Ziel auch aller wirtschaftlichen Arbeit sein und bleiben muß, und die darum durch die Gegenstöße eines leidenschaftlich gegen sie anflutenden christlichen Idealismus immer wieder von Zeit zu Zeit an ihre Sünden wider den heiligen Geist gemahnt worden ist. Damit hängt es zusammen, daß die einschlägigen Gedanken Luthers, die niemals den religiösen Lebenszweck der „christlichen" Gesellschaft aus dem Auge lassen, bei Wirtschaftsethikern und Staatssozialisten des 19. Jahrhunderts eine ungleich dankbarere und verständnisvollere Würdigung gefunden haben, als unter der Herrschaft der klassischen Nationalökonomie.

Wenn Luthers Wirtschaftsethik, wie gezeigt wurde, in wesentlichen Punkten als eine Erneuerung der altkatholischen bezeichnet werden kann, so ist sie bei allen scheinbaren Ähnlichkeiten doch das Erzeugnis einer völlig veränderten Zeit:

zwischen ihr und ihren kirchlichen Vorgängern steht die mittelalterliche Laienkultur, die durch die Reformation ihre religiöse Rechtfertigung und ihr gutes Gewissen vor Gott gewann. Jede Würdigung der reformatorischen Sozial- und Wirtschaftsethik geht deshalb in die Irre, wenn sie nicht die ungeheure wirtschaftliche Umwälzung, zu der Luthers Kampf gegen Rom den entscheidenden Anstoß gab, voranstellt und seine Lehre in das Licht dieser großen Tatsachen rückt, um so zu erkennen, daß sie aus ganz anderen Lebensgefühlen geboren wurde, als die der alten Kirche. Unberechenbar sind die Geldsummen, die durch die Säkularisierung der Kirchengüter und den Bruch mit der römischen Kurie flüssig geworden sind, unberechenbar auch die Summe von Arbeitskräften, die durch die Aufhebung der Klöster, die vermehrten Eheschließungen und Hausstandsgründungen, die Einschränkung des Bettelns und Almosengebens dem Volksleben zuströmten und den Blutumlauf des sozialen Körpers außerordentlich steigerten. Indem die Liebestätigkeit teils zur helfenden und vorbeugenden Seelsorge wurde, teils in staatliche und kommunale Sozialpolitik ausmündete, die Arbeit zur allgemeinen Christenpflicht, Ehestand, Weltregiment und Erfüllung der Berufspflichten zum Gottesdienst erhoben wurde, konnten alle jene Lebensgefühle, die in der Laienkultur zwar längst sich geregt, aber an ihr gutes Recht noch nicht glauben gelernt hatten, mit einem Male frei werden und die Gesellschaft von innen heraus allmählich umwandeln. Daß Luther alle Berufsarbeit, auch die höchstgestellte, nicht im Sinne eines Rechts oder einer Macht über andere, sondern eines göttlichen Amtes, einer heiligen Pflicht und eines Liebesdienstes am Nächsten auffassen lehrte, das hat ihr erst die religiöse und sittliche Tiefe, die Festigkeit, die Freudigkeit und den ernsten Sinn gegeben, durch die das Leben der evangelischen Völker einen reicheren Inhalt und einen stärkeren seelischen Schwung empfangen sollte.

Allerdings ist es ja Luther nicht gelungen, das, was in seiner persönlichen Frömmigkeit an handelnden und leben-

gestaltenden Werten angelegt war und in dem königlichen Hochgefühl der christlichen Freiheit sich bisweilen jauchzend entladen konnte, in seiner theologischen Ethik denkmäßig rein zu bewältigen und erschöpfend zur Darstellung zu bringen, insofern in dieser z. B. die Berufsarbeit nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt des in tätiger Liebe ausströmenden Affektglaubens als des gläubigen Gehorsams gegenüber Gottes Gebot und Naturordnung steht und darum oft genug mehr als ein demütiges Hinnehmen und Sichschicken erscheint denn als schöpferisch freie Beseelung und Umbildung der Gegebenheiten durch die Macht des christlichen Gewissens und seiner je nach Anlaß und Zeitlage wechselnden sittlichen Forderungen. Am härtesten wird solcher Mangel fühlbar, wenn wir etwa hören, daß, was das äußere Leben betrifft, der Christ *bleibt, wie er zuvor gewesen ist*, daß der Glaube also gleichsam neben dem Weltleben nur hergeht wie ein Fremdling, und daß die große Menge die Lehre des Evangeliums darum leicht verachtet als eine gewöhnliche Lehre, die gar nichts besonders zu verlangen scheine. Die geschichtliche und religionspsychologische Würdigung weiß solche Gedanken Luthers allerdings an ihren Ort zu stellen und abzuleiten, ohne sie mit den grundlegenden irgend verwechseln zu wollen. Hier liegt aber zweifellos die am schwächsten geschützte Stelle der Lutherischen Ethik, an der die katholische Bekämpfung der Reformation ebenso erfolgreich einsetzen konnte, wie die täuferische, um so mehr als Luther selbst diesen Angreifern nicht selten recht zu geben schien durch seine bitteren Klagen über die dem Evangelium hohnsprechende sittliche Trägheit und Verwilderung in den eigenen Reihen. In ähnlicher Richtung wirkte noch eine andere Uberzeugung Luthers: daß der wahre Glaube sich gewisser in Kreuz und Leiden, als im Tun bewähre; mit ihr hängt jene passive Art des Gottvertrauens, die in der lutherischen Kirche bis heute fortwirkt, innig zusammen. Damit ist aber auch der Punkt bezeichnet, an den später ebenso der Pietismus mit seiner Unterschätzung der Berufsidee und seinem abgesonderten Heiligungsstreben

anknüpfen konnte, wie eine religionslose Ethik, die Luthers Weltbejahung als solche weiterführte, ohne sich um den Erlösungs- und Vorsehungsglauben, der ihm die Kraft dazu verliehen hatte, noch weiter zu bekümmern. Es gehört zu der weltgeschichtlichen Bedeutung des Calvinismus, daß in ihm die seelischen Hemmungen, die der Ethik Luthers noch anhafteten, überwunden worden sind, aber dies Verdienst der zweiten reformatorischen Generation — die übrigens an Luthers Tiefsinn doch nicht ganz hinanreichte — darf uns nicht irre machen in der Bewunderung der genialen Arbeit des Gemütes wie des Denkens, mit der die erste von dem Joche römischer Überlieferung sich siegreich losrang. Die entscheidenden Grundgedanken der protestantischen Ethik ruhen jedenfalls bis heute auf Luthers Erlebnissen: die innerliche Freiheit des Christenmenschen von allen Dingen dieser Welt und ihren gesetzlichen Bindungen, seine Herrschaft über alles Geschaffene durch die unmittelbare Willensgemeinschaft mit Gott, sein Glaube an den Beruf als ein Amt und einen Dienst am Nächsten zur Ehre dieses Gottes und als Hingabe an jenes überpersönliche Reich der Zwecke, in dem der einzelne ein immer höheres Leben gewinnt, je mehr er sich von aller Ichsucht löst und auf nichts sein Vertrauen gründet, als allein auf die Gnade von oben und ihre sündentilgenden, gutmachenden, seligkeitschaffenden Kräfte. Luther hat diesen Erlebnissen bei manchem Anlaß, der sein Innerstes hervorlockte, einen machtvollen Ausdruck geliehen, ohne doch in seinen ethischen Lehrentwickelungen der vorgezeichneten Höhenlinie dauernd treu bleiben zu können, weil jede Auseinandersetzung ursprünglicher seelischer Erlebnisse mit überlieferten Gedanken, Gewöhnungen und Forderungen notwendigerweise etwas von deren Beschaffenheit annehmen muß, um sich den Zeitgenossen verständlich zu machen und mit allerhand pädagogischen Vermittlungen und Herabstimmungen wenigstens das Wesentliche der neuen Erkenntnis und Bewußtseinsstellung durchzusetzen. Vollends den Epigonen kam die dem Durchschnittsverstand einleuchtende Lehre von dem Ge-

horsam als der grundlegenden sittlichen Forderung ungleich bequemer entgegen, als die nur tieferen Begabungen erfaßbare von jener gottverbundenen Freiheit des sittlichen Handelns, die sich stets bewußt bleibt, daß das wahrhaft gute, göttliche, schöpferische Tun der Lenkung durch die überlieferten Gesetze, Bräuche und Vorurteile weder bedarf noch durch sie seiner Verantwortlichkeit überhoben werden möchte, sondern als ein unmittelbar zum Reiche Gottes stehendes jede sittliche Aufgabe nicht darauf ansieht, ob sie unter dies oder jenes Gesetz fällt, sondern wie sie als eine genau in dieser Weise tatsächlich niemals dagewesene und nie wiederkehrende aus der Innerlichkeit des Gewissens, also im höchsten Sinne „gewissenhaft", gelöst werden kann und muß: „du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leih'n kein Pfand; nur ein Wunder kann dich tragen in das schöne Wunderland." Aber die Fähigkeit, dieses innere Wunder zu erfahren, sein sittliches Handeln auf solche Erfahrung zu stellen und als echter „christlicher Ritter" sein Leben heroisch zu führen, bleibt dem Alltagsmenschen allerdings unerreichbar und muß ebendeshalb wohl sein Mißtrauen erregen und ihm als gefährlich oder gar als weltfremd erscheinen, obwohl der Vorwurf der Weltfremdheit den religiösen Idealismus sowenig trifft, daß vielmehr gerade diejenigen, die ihn aussprechen, damit beweisen, wie wenig sie von dem begreifen, was eigentlich unsere Welt „im Innersten zusammenhält". Und so war es denn schließlich nichts Unerhörtes, sondern der natürliche Lauf der Dinge, daß das ethisch-soziale Erbe der Reformation, ebenso wie das kirchlich-theologische, jener herabziehenden Schwerkraft der Verhältnisse unterlag, für welche Enge und Gebundenheit des Denkens und Handelns, Kleinstaaterei, Kirchturmspolitik, bescheidene Selbstgenügsamkeit und tatenscheue Zaghaftigkeit, kurz ein seiner eigenen geistigen und sittlichen Habe kaum bewußtes, träges und verträumtes Philistertum auf Jahrhunderte hinaus bezeichnend bleiben sollte.

Und doch wirkte selbst in diesen kümmerlichen Umdeutungen

und Verzerrungen der reformatorischen Lehre vom leidenden Gehorsam und vom Sichschicken in die einmal bestehenden Ordnungen eine Grundtatsache echtesten Lutherischen Lebensgefühls fort, die, wofern sie nur in ihrem ursprünglichen Sinn begriffen wird, von nicht minder weltgeschichtlicher Bedeutung geworden ist, als sein religiöser Individualismus. Ließ dieser ihn eine der gewaltigsten Umwälzungen vollziehen, die die Geschichte kennt, so wurde jene wesentlich mitbestimmend für den auf pietätvolles Erhalten bewährter Überlieferungen gerichteten Sinn unseres Volkes. Es ist eine unschätzbare Eigenschaft des Lutherischen Kirchenbegriffs, daß ihm die unsichtbare, geglaubte Kirche, ohne welche die mit notwendigen Übeln behaftete sichtbare Kirche überhaupt nicht bestehen könnte, nicht ein in den Lüften schwebendes Gedankengebilde, sondern die wirklichste aller Wirklichkeiten war: eine Geistes-, Gesinnungs- und Tatgemeinschaft nicht nur von Mensch zu Gott, sondern auch von Mensch zu Mensch, erfüllt von den warmen Gefühlen des Geborgenseins, der Heimlichkeit, Traulichkeit, des brüderlichen Helfens, Tragens, Verstehens und Wohltuns, des opferwilligen Einstehens aller für einen und eines für alle, von Gefühls- und Willensantrieben also, die danach drängten, in die irdisch-natürlichen Gemeinschaften des Blutes, Stammes, Standes und anderweitig bedingter Zusammengehörigkeiten hineingebildet zu werden, um den vielfältigen Beziehungen der Menschen zu Gott und zu einander eine allen naturgesetzlichen Bindungen überlegene geistige Kraft, die des christlichen Gewissens, mitzuteilen. Allerdings wurde damit Raum gemacht für die große Erkenntnis, daß nicht die Zustände und Gegebenheiten die Bestimmung des Menschen enthalten, sondern daß der mit seinem Gott geeinte Mensch zum Herrn und Meister aller Dinge werden müsse. Aber weil Luther eben darum alles von der Macht der Innerlichkeit und ihren geistigen Siegen und das wenigste vom Bessern und Ändern der äußeren Ordnungen erwartete, hat er allen umstürzlerischen Bemühungen mit beharrlichster Treue widerstrebt und jene

konservative Grundstimmung der deutschen Entwickelung unermeßlich verstärkt, die nichts gewaltsam abbrechen mag, bevor es nicht selber zum Fallen reif wurde, um dagegen in der liebevollen Pflege des Gewachsenen und Gewordenen die grundlegenden religiösen und sittlichen Lebenswerte immer kräftiger und reicher herauszuarbeiten. Zu diesem Gewachsenen und Gewordenen gehörten aber vor allem die von altersher auf den Empfindungen der Pietät, der Treue, des freiwilligen Dienens, Helfens und Opferns sich aufbauenden sozialen Verbände, die nicht nur für die Ausbreitung eines unter dem Gesetz der Liebe stehenden kirchlichen Gemeindelebens die günstigsten Voraussetzungen boten, sondern auch Brücken zu schlagen erlaubten, auf denen die evangelische Liebesethik in die von der Sündenstandsethik beherrschten Gebiete weltlichen Lebens allmählich hinübergeleitet werden konnte.

Dieser organische, in Gemeinschaftsbildungen vielfältigster Art sich auswirkende Entwickelungstrieb unsers Volkstums drohte freilich abzusterben, als im Zeitalter der Aufklärung jene fremde Lehre mächtig wurde, daß nicht das Ganze früher gewesen sei, als die Teile, sondern der Einzelne älter sei, als die Gesamtheit, und daß alles gesellschaftliche Leben und Handeln lediglich auf der vernünftigen Regelung durch Verträge beruhe, also durch Aufhebung veralteter oder mißbräuchlicher Verträge und Vereinbarung besserer auch wieder zurechtgerückt werden könne, womit das unruhige Suchen und Fragen nach den besten Verfassungsformen und Wirtschaftsordnungen begann, das Vertrauen auf die Zauberkräfte von Gesetzen und Verordnungen und das heiße Bemühen, die Menschheit durch eine alles unbarmherzig rationalisierende Technik des Lebens vorwärts zu bringen, ja mit Anwendung von Gewalt „glücklich zu machen". Indessen ist der deutsche Geist solchen Gefahren doch nur vorübergehend erlegen, und dies nicht zuletzt darum, weil die Reformation ihn gelehrt hatte, das geschichtlich Gewordene, Irrationale und Innerliche tiefer zu verehren, als das nach den Richtlinien allgemeiner Vernunftideen in die Luft Gebaute,

logisch Ausgedachte, dessen durch Einfachheit, Geradlinigkeit und scheinbare Allgemeingültigkeit bestechenden und herrisch sich gebärdenden Begriffsdichtungen leider die Ehrfurcht vor dem organisch erwachsenen Leben mit seinen unvermeidlichen Widersprüchen so gänzlich fremd blieb. Die dem Deutschen eigene Andacht vor dem Irrationalen in allen Lebensbeziehungen, sein Sinn für die allen Gemeinschaftsbildungen ursprünglich einwohnende Weisheit und Poesie, die dem in sie hineinwachsenden Einzelnen erst zur tiefsten Besinnung auf sich selber und seine besten Entwickelungsmöglichkeiten hilft, hat sich nicht nur in der Geschichte der Reformation bewährt, vielmehr unser Volk auch vor dem Schicksal glücklich bewahrt, eine Beute der Revolution zu werden. Der patriarchalische Absolutismus mit seiner staatssozialistischen Fürsorgepolitik hat diese seelische Erbschaft des Luthertums ebensowenig verleugnet, wie die bei aller Aufgeschlossenheit für die befreienden politischen Ideen des Westens doch den Zusammenhang mit bodenständig deutschen Lebenswerten so pietätvoll wahrende Reformgesetzgebung eines Freiherrn vom Stein oder der Staatsgedanke eines Bismarck, der — unter vielleicht allzu unmutiger Ablehnung der „importierten Phrasenschablone" des Liberalismus — in der altdeutschen Gefolgschaftsidee, in dem Gefühl der unbedingten treuen Hingabe des Volkes an seine geborenen Führer und Sachwalter, in dem unbeirrten Festhalten an den monarchischen Überlieferungen der Väter seine alle Widerstände bezwingende, gemütbewegende Kraft besaß und in dem großartigen Unternehmen seiner sozialen Gesetzgebung eine Leistung praktischen Christentums vollbrachte, die nicht nur den Staatssozialismus Friedrichs des Großen mit neuen Mitteln weiterführte, sondern, ebenso wie dieser, von in der Stille fortwirkenden Gedanken Luthers befruchtet war. Daß das Heil des deutschen Menschen sicherlich nicht in der fortschreitenden Rationalisierung und Mechanisierung des Lebens liegt, nicht in jener kalten Vernünftigkeit, für die das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit wesentlich durch Gesetze und Verträge geregelt wird, son-

dern in der mit den Mitteln der Vernunft niemals restlos auszuschöpfenden Gemeinschaftsidee, die den einzelnen als Glied eines in unablässigem Wachstum begriffenen Organismus und von Entwickelungskräften erfüllt weiß, die, mächtiger als er, sein Dasein ebenso bestimmen, wie er selbst an der Entfaltung ihrer Gesundheit und Leistungsfähigkeit teilnimmt, das ist eine Tatsache, die uns der im Jahre 1914 begonnene gewaltige Entscheidungskampf zwischen deutschen und westeuropäischen Kulturideen erneut zum Bewußtsein gebracht hat. Bei dem siegreichen Austrag dieses weltgeschichtlichen Ringens wird aber auch Luthers Reformation beteiligt sein, die den Gedanken, daß wir alle zu Gliedern eines heiligen Leibes mit einem unsichtbaren Haupte berufen sind und diese Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe auch in allen irdischen Verhältnissen zu bewähren haben, dem Charakter unsers Volkes unverlierbar eingeprägt hat, was auch für diejenigen gilt, die dieses geschichtlichen Zusammenhanges sich nicht bewußt sind oder ihn leugnen möchten, denn nicht jedermann braucht darüber Rechenschaft zu geben, wo die Wurzeln seiner Kraft liegen; die Hauptsache ist, daß etwas von der Kraft auch in ihm lebe, die in dem „größten deutschen Manne" an der Scheide zweier Weltalter ihren mächtigsten Ausdruck gefunden hat.

III. Luthers Bedeutung für Wissenschaft, Erziehung und Kunst.

Eigentlich kommt alles auf die Gesinnungen an: wo diese sind, treten auch die Gedanken hervor, und nach dem sie sind, sind auch die Gedanken.

Goethe.

Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen, unerschütterlichen Ernst; deswegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt. Die Religion bedarf keines Kunstsinnes, sie ruht auf ihrem eigenen Ernst; sie verleiht aber auch keinen, so wenig sie Geschmack gibt.

Goethe.

Selbst der heilige Geist ehrt die Musik als seines eigenen Amtes Werkzeug.

Luther.

Wenn der Glaube an eine „Selbstbewegung" des Gedankens mehr sein soll, als mythologische Dichtung, so kann er nur auf dem Eindruck beruhen, daß die Geschichte der Wissenschaften sich allerdings so darstellen läßt, als ob sie nach einem vorbedachten Plan verliefe, in dem nicht die einzelnen Denker die Probleme finden, sondern vielmehr die Probleme sich die Denker wählen, durch deren geistige Arbeit sie erkannt und entwickelt werden wollen. Aber wie es schlechterdings unmöglich ist, daß ein Mensch einfach dort fortfahre zu denken, wo ein anderer aufgehört hat, so ist alles Gedachte überhaupt nur scheinbar reines Erzeugnis des Denkens, steigt vielmehr in jedesmal einzigartiger Weise aus den Tiefen unbewußter

Lebensvorgänge empor. Mag es auch vielen Denkern, und vielleicht gerade den größten, eigen sein, diesen irrationalen Ursprung vor der Welt, ja sogar vor sich selber zu verheimlichen oder seine Spuren durch die geschlossene Strenge der Gedankenführung mindestens unkenntlich zu machen, so besteht für die geschichtliche Forschung gleichwohl die Verpflichtung, jene teils mit bewußter Absicht verschleierten, teils gänzlich unbewußt gebliebenen Zusammenhänge wieder aufzudecken und die Entstehung der Gedankenwerte aus dem bewegten Ganzen eines unter bestimmten Bedingungen wirkenden Seelenlebens begreiflich zu machen. Alle Veränderungen in Gegenständen und Methoden wissenschaftlichen Denkens gehen schließlich zurück auf Wandlungen im allgemeinen Lebensgefühl, auf Empfindungen eines Ungenügens, das von der Anstrengung des Denkens eine Überwindung lästiger Hemmungen erhofft.

Nun empfing die wissenschaftliche Bewegung des späten Mittelalters ihre entscheidenden seelischen Anstöße vorzugsweise aus jenen ungelösten Lebensfragen, von denen die Laienkultur erfüllt war. Es handelte sich, wie wir wiederholt darzustellen hatten, um die Ausgleichung der immer unerträglicher empfundenen Widersprüche zwischen den Stimmungen und Überzeugungen, auf denen der Fortschritt der unausgesetzt neue Tatsachen und Werte schaffenden Arbeit aller weltlichen Stände beruhte, und der noch immer unerschütterten asketischen Metaphysik der Kirche. Aber weder die ritterliche Laienkultur des 12. und 13. Jahrhunderts noch ihre bürgerlichen Weiterführungen und Umbildungen in den folgenden Menschenaltern hatten die Kraft gehabt, das mönchische Lebensideal des Vollkommenen, Gerechten und Heiligen aus seiner alles beherrschenden Stellung zu verdrängen, weil ihre Erfassung der diesseitigen Lebens- und Persönlichkeitswerte einerseits immer noch zu ständisch gebunden war, um des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit fähig zu werden, anderseits von einem unsicheren Gewissen und weltschmerzlichen Zweifeln begleitet blieb, die schließlich doch wieder nur in der schwärmerischen Verehrung des weltabgewandten

Heiligen zur Ruhe kommen konnten. Erst der Humanismus faßte alle diese von der kirchlichen Weltanschauung wegstrebenden, aber wurzellos treibenden Gefühle und Erwartungen mit kühnem Griff zusammen, indem er dem Mönchischen das Menschliche in der ganzen Fülle seiner Betätigungen entgegenstellte und die bewunderten Alten, die noch keiner Kirche gedient hatten, als die vorbildlichen Vertreter einer Erziehung zu wahrer Menschlichkeit feierte. Der ganz auf sich selber stehende Mensch, dem nichts unerreichbar ist, was er mit gesammelter Seelenkraft *will*, der nichts, was die diesseitige Welt dem Tüchtigen gewährt, um irgendwelcher Verheißungen eines jenseitigen Lebens willen verschmähen mag und kein höheres Gesetz kennt als das ihm selber eingeborene: „werde, was du bist", nämlich ein Ebenbild Gottes, ein Schöpfer und Herrscher im Reiche der Natur und des Geistes — das war das neue, der Laienwelt entsprossene Lebensideal, das man inbrünstig suchte und nun heraufbeschwor aus jenen vorchristlichen und vorkirchlichen Zeiten, die den Glauben stärken konnten, daß die Menschheit, da sie schon einmal auf solcher Höhe gestanden hatte, auch zur Wiederholung ihres Aufstiegs imstande sein müsse. Der mächtige Lebenswille, der in diesem entschlossenen Zurückgreifen von den mittelalterlich-christlichen auf die antik-heidnischen Bildungswerte sich aussprach, mag einer äußerlich literargeschichtlichen Betrachtung lediglich als ein Wechseln der Autoritäten erscheinen, ja als ein Eingehen in neue Abhängigkeiten und Fesselungen geistiger Arbeit, das in der Tat bei dieser Wendung nicht zu vermeiden war. Aber wirklich verstanden hat man ihn doch erst, wenn man sich klar gemacht hat, *warum* die Humanisten ihren entlehnten Schmuck mit so unverhohlenem Stolze trugen und ihn als eine unschätzbare Erhöhung ihrer menschlichen Würde empfanden: weil ihr Bekenntnis zum klassischen Altertum ihnen zugleich ein leidenschaftliches Bekenntnis zur Wahrhaftigkeit und eine Tat sittlicher Befreiung war: der Mensch ist kraft seiner natürlichen Anlagen nicht zum Heiligen bestimmt, sondern

zum Genießen, Beherrschen und Deuten dieser herrlichen Gotteswelt.

Indessen mußte auch dieses Lebensideal so lange im Stimmungsmäßigen gefangen und für die geistige und sittliche Gesamtbewegung einflußlos bleiben, als es ihm nicht gelang, dem Bilde des mittelalterlichen Heiligen, wie man es in einer durch Jahrhunderte bewährten Anschaulichkeit und gemütbewegenden Kraft besaß, ein solches des Wirklichkeitsmenschen mit ähnlich plastischer Eindrucksgewalt entgegenzustellen, geeignet, nicht bloß den Ehrgeiz eines bevorzugten Standes zu erwecken, sondern ein allgemeines Gut zu werden und alle vor seinem liebevollen Umfassen warnenden Bedenken des christlichen Gewissens zum Schweigen zu bringen. In dem ganzen Umkreis antiker Überlieferung aber, wie man ihn damals beherrschte, gab es keine Erscheinung, die diesem Verlangen bessere Führerdienste leisten konnte, als der eben darum überschwenglich bewunderte Cicero.

Das christliche Altertum und das Mittelalter hatten in Cicero wesentlich den Philosophen, vorzüglich den Moralphilosophen gewürdigt: war doch das angesehenste Lehrbuch christlicher Sittenlehre, des Ambrosius von Mailand drei Bücher „de officiis ministrorum", nichts anderes, als eine christliche Nachbildung der berühmten Ciceronianischen Pflichtenlehre. Erst die Renaissance entdeckte den Brief- und Redekünstler in ihm wieder: seine Hinterlassenschaft war ihr nicht mehr bloß als Schatzkammer nützlicher Kenntnisse und Einsichten wertvoll, sondern als Abdruck einer Persönlichkeit von höchster geistiger Lebendigkeit, mit deren Reichtum forschend und streitend, zustimmend und ablehnend sich auseinanderzusetzen als eine unvergleichliche Übung der geistigen Kräfte und eine beglückende Erhöhung der eigenen Menschlichkeit empfunden wurde. Daß er kein schöpferischer Denker, sondern nur ein geistreicher Vermittler übernommener Gedanken war, wußten die Kundigen wohl; war doch auch Luther der Meinung, „daß er hat zusammen gelesen und gebracht, was er Gutes gefunden hat bei

allen griechischen Skribenten und Lehrern in ihren Büchern". Aber das tat der Begeisterung für ihn keinen Eintrag, weil der Begriff des geistigen Urheberrechtes damals noch von sehr nebensächlicher Bedeutung war und der eigentliche Reiz der Persönlichkeit nicht in der Ursprünglichkeit ihres Gedankenlebens gesucht wurde — wer hätte auch die Klassiker übertreffen mögen? —, sondern in der Kunst, sich des edelsten geistigen Besitzes der Menschheit derart zu bemächtigen, daß er den Anschein einer auf eigenem Grunde gewachsenen Frucht gewann und jenes überzeugende Leben ausstrahlte, von dem jede selbsterarbeitete und in der ganzen Art des Handelns gegenständlich werdende Erkenntnis erfüllt zu sein pflegt. Nicht auf die Selbständigkeit der geistigen Habe kam es an, sondern auf ihre Fülle und auf die Fähigkeit, diese Fülle schön, klar, überzeugend und in künstlerischer Form auszudrücken. So hoch man ein gediegenes und vielseitiges Sachwissen schätzen mußte, noch höher schätzte man die Kunst der gefälligen Mitteilung, die nur aus unbedingter Beherrschung ihres Stoffes und dem persönlichen Verhältnis zu ihm hervorgehen kann und nicht der schulmäßigen Lehre, sondern den Bedürfnissen des Lebens dienen will. An die Stelle des Gelehrten mit mehr oder minder klösterlichen Lebensgewohnheiten trat der vielseitig gebildete, im freien Licht des gegenwärtigen Tages stehende Weltmann und Lebenskünstler. Die Scholastik haßte man nicht darum, weil man ihre Lehrstoffe und ihre begriffliche Schulung als solche verachtete, sondern weil sie den Menschen zu einseitig auf das von den Dingen losgelöste Denken gestellt und ihm zu diesem Zweck eine Sprache beigebracht hatte, die zwar klar, scharf und biegsam, aber empörend unpersönlich war und die Ausbildung eines rednerischen Kunststils im Sinne einer ästhetischen Selbstdarstellung schlechthin unmöglich machte. In den Reden und Briefen Ciceros dagegen fand man das Geheimnis offenbart, wie die Persönlichkeit nicht sowohl durch die Gegenstände, als durch die künstlerische Gestaltung ihres Vortrags sich zu erkennen gibt, und wie selbst alltägliche Begebenheiten und Beobachtungen

unter der formenden Hand eines Meisters der Darstellung eine ungemeine Würde, Bedeutung und Anmut gewinnen können. Waren Petrarka und andere Geister der Frührenaissance vor Ciceros Briefen anfangs erschrocken, weil sie das Bild des leidenschaftslos abgeklärten, weniger für sein zeitliches, als für sein ewiges Leben besorgten stoischen Weisen, das sie von ihm hegten, hier durch mancherlei Allzumenschliches entstellt fanden, bald hatte man doch gerade diese Lebensnähe seiner Briefe um so lieber gewonnen, und die mildlächelnden Züge des Weisheitslehrers schienen durch die Unruhen, Schmerzen, Enttäuschungen und Schwächen, mit denen er gerungen hatte, nur um so ausdrucksvoller zu den Empfänglichen zu sprechen. Wenn der Brief bis dahin nur eine zufällige Form gewesen war, in der man je nach Anlaß Erzählungen, Abhandlungen oder Predigten vorlegte, so wurde der Freundesbrief als vertraute Aussprache über kleine und große Angelegenheiten häuslichen und öffentlichen Lebens im Ton einer vieles zugleich anrührenden, nirgends erschöpfenden, aber stets persönlich gefärbten Unterhaltung eine der beliebtesten Gattungen humanistischer Schriftstellerei nach dem von Cicero geschaffenen Vorbild, in dem die künstlerische Form auf den Zweck, dem sie zu dienen hatte, so meisterlich abgestimmt schien, wie es eigentlich selbstverständlich und doch wieder erstaunlich neu war. Mag es zahllosen Humanistenbriefen auch deutlich anzumerken sein, wie sauer sie ihren Verfassern geworden sind, und welche Anstrengung es ihnen kostete, im vollsten Sinne „natürlich“ zu sein, so gibt es doch nicht wenige, in denen die Abspiegelung einer reichen Bewegtheit des innern und äußern Erlebens glänzend gelungen und von reizvollster Wirkung ist. In noch höherem Grade aber, als der Briefkünstler, hat der Redekünstler Cicero das humanistische Lebensideal entwickeln helfen.

Cicero war doch viel mehr, als ein Schüler der Griechen. In seinem Gegensatz zu ihnen kommt sogar seine weltgeschichtliche Bedeutung erst wahrhaft zum Ausdruck. In ihm lebte die eigenartig römische Bewußtseins- und Willensstellung in

großartiger und eben darum die Zeiten überdauernder Ausprägung. Die Griechen hatten seit Sokrates Rhetorik und Philosophie grundsätzlich geschieden, indem sie die mit den Bedürfnissen des Tages verwobene Überredungskunst der Sophisten aus dem Bereiche der dem Wesen der Dinge nachforschenden Wissenschaft verbannten und nicht das Verhältnis der verschiedenen Denkweisen zueinander, sondern das des Denkens zum Sein als den größten Gegenstand der Philosophie erkannten, wodurch die Rhetorik aus ihrer führenden Stellung zu dem bescheidenen Range einer lediglich praktischen Zwecken dienenden Technik herabgedrückt und die von allen irdischen Rücksichten losgelöste wissenschaftliche Weltdeutung auf die zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen Weltvernunft obwaltenden Beziehungen gegründet wurde. Je höher das ästhetisch-wissenschaftliche Forschen und Schauen des griechischen Geistes sich über die Wirklichkeiten des Tages erhob, schien auch die Spannung zwischen dem, was dem reinen Denken und was den Sinnen gegeben ist, zu wachsen und eine Entfremdung der praktischen Fähigkeiten des Menschen von den theoretischen zu drohen, die dem Lebensgefühl des Römers widerstrebte. Denn dieses erfaßte die Welt nicht in ästhetisch-wissenschaftlicher Betrachtung, sondern vom Standpunkte des sich selbst wollenden Willens, durch dessen Abgrenzung gegen andere Willensstellungen in der Form von Rechtsordnungen, Verträgen, Gesetzen und Pflichten, Herrschen und Dienen die Eigentümlichkeit der römischen Begriffsbildungen wesentlich bestimmt wurde. Weil somit Zweckmäßigkeit und Ordnung, vernünftige Regelung der grundlegenden Lebensverhältnisse, die bewußte Kunst des Herrschens, Führens und Kräfteaufspeicherns den eingeborenen Bedürfnissen dieses Volkes entsprachen, so daß das von ihnen entwickelte Recht in seinem entschlossenen Positivismus den von den Griechen geforderten Zusammenhang mit den religiösen und sittlichen Weltordnungen unbekümmert bei Seite ließ, darum konnte aus der national-römischen Bewußtseinsstellung wohl der Aufbau einer aus den Forderungen

der naturalis ratio abgeleiteten gesellschaftlichen Ordnung und Weltherrschaft hervorgehen, aber keine schöpferische Philosophie. So fühlte sich denn Cicero nicht nur genötigt, seine Neigung zur Philosophie beständig vor den Zeitgenossen zu verteidigen, sondern er suchte und fand auch seine philosophischen Anknüpfungen wesentlich in jener stoischen Denkerschule, deren Ideenbildungen selbst schon unter dem Eindruck des werdenden römischen Weltreichs sich vollzogen, indem sie die irdischen Lebensbegriffe und -ordnungen des römischen und die kosmischen des griechischen Denkens ineinander arbeiteten zu der Vorstellung eines göttlichen Weltimperiums, dessen Gesetze mit den ihnen entsprechenden Rechten und Pflichten in der dem Menschen angeborenen naturalis ratio enthalten und aus ihr denkmäßig zu entwickeln sind. Für Cicero stand, da der Sinn der Welt sich ihm in dem Ineinanderwirken göttlicher, staatlicher und persönlicher Herrschaftsbereiche darstellte, keine Überzeugung fester, als die, daß der Mensch ein verantwortliches Wesen, also im Besitze eines freien Willens sei. Mit diesem Grundrecht der Persönlichkeit war ihm auch das der freien Wahl der Überzeugungen gegeben, das sich in der grundsätzlichen Unabhängigkeit des Denkens und Handelns vom Zwange der Autorität bewährte und von einem starken Vertrauen zum angeborenen gesunden Menschenverstand, aber auch von Stimmungen der Duldsamkeit und einer skeptischen Kritik begleitet war. Letzteres trat besonders deutlich in seinen religiösen Anschauungen zutage. Er unterschied drei Arten von Religion, zu denen jeder in der ihm zusagenden Weise Stellung nehmen mochte. Die erste war die poetische, die Mythologie, eine Schöpfung des dichterischen Geistes ohne verpflichtende Kraft, von deren anmutig eingekleideter Weisheit sich der einzelne aneignen mochte, was ihm gefiel. Die zweite, bürgerliche Religion umfaßte alle staatlich anerkannten Kulte und Riten, war also für den Staatsbürger allerdings schlechthin verbindlich, insofern sie das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Hoch und Niedrig in der Verehrung gemeinsamer Ordnungen und in gemeinsamer

Erhebung zum Göttlichen zu erhalten und zu fördern hatte, doch mit Ausschluß jedes Gewissenszwanges, denn was der einzelne sich bei diesen Kulthandlungen dachte, sollte lediglich seine eigene Sache sein. Die dritte war die philosophische Religion, ein Besitz der höchstgebildeten Geister, die über den Zeremoniendienst hinaus nach persönlichem Verkehr mit der Gottheit Verlangen trugen, eben darum nicht von einheitlicher Art, sondern eine Vielheit von Möglichkeiten, zwischen denen der einzelne die freie Wahl hatte. So entschieden Cicero in Religion und Sittlichkeit die Forderungen der eingeborenen lex naturae behauptete, an deren Geltung der Bestand der gesellschaftlichen Ordnung ihm unabänderlich geknüpft schien, so streng er also am Dasein einer göttlichen Weltregierung, an der Unsterblichkeit der Seele und dem natürlichen Sittengesetz festhielt, im übrigen war er gegenüber allen Lehren und Meinungen der Metaphysik skeptisch und nach dem Maße der vernünftigen Erwägungen, auf die sie sich stützen konnten, mehr oder minder zur Duldsamkeit geneigt nach dem weitherzigen Grundsatz: ista sunt, ut disputantur, d. h. diese Dinge lassen sich so und anders darstellen nach dem jeweiligen Standpunkt ihres Betrachters.

Wenn das bezaubernd Jugendliche an der Renaissancebewegung das stürmische Hervorbrechen der mannigfaltigsten Temperamente, Lebensstimmungen und Willensrichtungen war, die bis dahin unter der scheinbar alles bändigenden Herrschaft der kirchlichen Ideen sich nicht offen hervorgewagt hatten, und wenn diese leidenschaftliche Vertiefung in alle Rätsel der Menschenbrust nicht nur in Kunst und Dichtung einen kühnen, weltfreudigen, entdeckungsfrohen Geist weckte, sondern auch zahllose Briefe, Reden, Gespräche und Abhandlungen entstehen ließ, die das Innenleben des Menschen zum Gegenstand forschender Betrachtung nahmen, so konnte doch unmöglich erwartet werden, daß es so leicht gelingen würde, diese Fülle aus eigenen Mitteln zu meistern, vielmehr entwickelte sich die Fähigkeit, dergleichen Stimmungen auszudrücken, zunächst nur in tastender Anlehnung an die heidnischen Klassiker, indem man

die Maske des Epikuräers, des Stoikers, des Skeptikers, des Pantheisten oder Neuplatonikers anlegte und deren Rollen mit persönlichem Einsatz zu spielen versuchte. Keinem Kenner dieser Literatur wird es zwar entgehen, wie die an den Erlebnissen der Sünde, Buße und Gnade sich entzündende Seelenforschung des Christentums, wie Augustin, Bernhard, Franz von Assisi und die Mystik dieser stürmischen Entbindung des Innenlebens vorgearbeitet haben und ständig mitklingen, aber das Entscheidende ist doch, daß es sich hier um eine alle Schutzdämme durchbrechende Verweltlichung der christlichen Gemütswerte handelte, die mit Hilfe der Antike in neue Bahnen geleitet wurden; und das im 17. Jahrhundert erreichte Ziel der Besinnung bestätigt die Richtigkeit dieser Beobachtung, denn dieses Ziel war nichts anderes, als die kirchen- und dogmenfreie Wahrheitserkenntnis, daß in der unbedingten Herrschaft des dem höchsten Gut beharrlich zugewandten Willens über die Affekte und Triebe die Würde des Menschen als eines mit Vernunft und Freiheit ausgestatteten Wesens beschlossen liege. Damit ist aber auch schon angedeutet, daß die am stärksten vordringende Kraft in der Renaissanceliteratur die Moralphilosophie war, wenn auch die ästhetischen Bedürfnisse, vorzüglich in Italien, an der Herausarbeitung des neuen Lebensideals selbstverständlich beteiligt waren. Der alles überragende Führer in moralphilosophischen Betrachtungen war aber wiederum Cicero. Seine Lehre von dem Wahlrecht der freien Persönlichkeit, die übrigens für kirchenfromme Gemüter einen bösen Beiklang von haeresis (= Wahl) hatte, und von der Herkunft aller Lebensgesetze aus der naturalis ratio zog die Geister nicht minder in ihren Bann, als seine überlegen sich gebende Skepsis und Duldsamkeit gegenüber allen Meinungen vom Übernatürlichen, die Beweglichkeit und Vielseitigkeit seines arbeitsfrohen Geistes, sein ausgeprägter Sinn für die Wirklichkeiten des Lebens, sein starkes Bedürfnis, die Wissenschaft in den Dienst dieser Wirklichkeiten zu stellen, die bezaubernde, von einer erstaunlichen Formkraft der Seele zeugende Gewalt seines Aus-

drucks und jene Vereinigung von Anmut und Würde, Plauderei und Tiefsinn, Pracht und Schlichtheit, höchster Bildung und Gemeinverständlichkeit, die ihn zu einer Persönlichkeit eigenen und großen Stiles stempelte. So wurde dieser angebetete Römer zu der Verkörperung eines weltmännisch freien Lebensideals, in dem sich alle gebildeten Stände finden konnten: die Fürsten und ihre Räte, die Beamten der fürstlichen, bischöflichen und städtischen Kanzleien, die städtischen Ratsherren, die Gelehrten, die höheren Weltgeistlichen, die Künstler und die oberen Schichten des Bürgertums.

Man bezeichnete dies Ideal, das in dem berühmten Straßburger Schulmann Johannes Sturm (1507—89) seinen beredtesten Vorkämpfer finden sollte, als das des vir bonus et doctus, des rechtschaffenen und einsichtsvollen Mannes, der in der Vereinigung von sapientia, eloquentia und pietas den höchsten Ansprüchen einer alles umfassenden und im lebendigen Verkehr flüssig machenden Persönlichkeitsbildung zu genügen trachtet. Wollte man es auf den kürzesten Ausdruck bringen, so sagte man einfach: orator. Diese Ausdrücke waren zwar nicht unmißverständlich, und es gab in der Tat nicht wenige, die sich nur die Außenseite jenes Ideals zu eigen zu machen wußten. Aber das eigentliche Sehnen der Zeit ging jedenfalls auf die inneren Gesinnungs- und Bildungswerte, die durch jene Begriffe aus dem Ciceronianischen Sprachschatz nicht eindeutig bezeichnet werden konnten. Mit dem „vir bonus et doctus, sapiens et eloquens“ sollte gesagt sein, daß keine Fachmenschen gezüchtet werden sollten, weil niemand in einer einzelnen Wissenschaft groß werden könne, ohne auch die andern zu kennen, und weil alle Dinge in der Wissenschaft ebenso unter sich zusammenhängen, wie in der Natur. Mit dem „orator“ aber war keineswegs der bloße Wortkünstler oder gar der Schaumschläger gemeint, denn auch hier lag die Überzeugung zugrunde, daß natura und ars, die göttliche Schöpfung und ihre Nachbildung im menschlichen Geiste, in einem unlöslichen Zusammenhange stehen, und daß die Rede zur leeren Form

werden müsse, wenn sie nicht aus einer umfassenden cognitio rerum (Kenntnis der Sachwelt) ihre lebendige Fülle und die Gesetze ihres Aufbaus empfange. So sollte jenes Schlagwort nur daran erinnern, daß das höchste Zeichen der Meisterschaft nicht das als selbstverständlich vorausgesetzte Wissen alles Wissenswerten sei, sondern die Kunst des sachgemäßen Ausdrucks, die in der Sprache das vollkommenste Werkzeug zur Darstellung der eigenen Persönlichkeit und zur geistigen Beherrschung der anderen besitze; es war das besonders bezeichnend für eine Zeit, in der noch nicht so sehr das gedruckte, als das gesprochene, von der lebendigen Persönlichkeit getragene Wort in Predigt und Unterricht, in den Rats- und Gerichtsstuben, Reichs- und Landtagen und Religionsgesprächen sowie bei allen öffentlichen Verhandlungen die herrschende Macht war. Die Forderung der „pietas“ aber sollte besagen, daß vollwertiges Menschentum sich nur entfalten kann, wo zur Bildung des Geistes die des Charakters sich gesellt, und daß für diese ein selbsterarbeitetes Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit unerläßlich ist, wobei allerdings dem einzelnen das Recht der Entscheidung offen bleiben sollte, wieweit er dies im Anschluß an die Kirchenlehre oder an die von der antiken Philosophie nachgewiesenen Grundtatsachen einer der menschlichen Vernunft aller Zeiten und Völker natürlich eingeborenen Gottesverehrung und Sittlichkeitsordnung für erreichbar hielt.

In den gewaltigen Machtkämpfen, von denen das 15. und das anhebende 16. Jahrhundert bewegt wurde, in dem Zusammenstoßen des Freiheitsverlangens der unteren und des Herrschaftsverlangens der oberen Stände, alter und neuer Denkformen, Bildungswerte, Lebensgefühle und Lebensordnungen schien das beschriebene Persönlichkeitsideal der Humanisten in der Tat berufen, eine zugleich vorwärtsführende und allzu neuerungssüchtiges Ungestüm doch wieder besonnen mäßigende Rolle zu übernehmen. Es hat mitgearbeitet an den beiden größten Unternehmungen, die dem deutschen Volke in seiner Gesamtheit würdigere und glücklichere Daseinsbedingungen

schaffen wollten: an der Verfassungsreform, die den Glanz und die Machtstellung des alten Reiches mit neuen, bundesstaatlichen Mitteln wiederaufzurichten trachtete, und an der Kirchenreform, die den Humanisten wesentlich eine Frage der Bildung und ihrer Erlösung von mönchisch-scholastischer „Barbarei" war, zugleich aber eine nationale Angelegenheit ersten Ranges, insofern sie die politische, wirtschaftliche und geistige Befreiung Deutschlands vom römischen Joch anstrebte. Es leistete weiterhin dem nationalen Bewußtsein die wertvollsten Dienste durch zahlreiche Darstellungen, Urkunden- und Quellensammlungen zur deutschen Geschichte, die von der Entdeckung der „Germania" und der „Annalen" des Tacitus nachhaltige Anstöße empfingen und die Heldengestalt des Arminius als eines Mahners zum erneuten Kampfe gegen Rom aus langer Vergessenheit emporsteigen ließen, sowie durch sehr bemerkenswerte Ansätze zu einer deutschen Landes- und Volkskunde. Es half durch zahlreiche Ausgaben, Erläuterungen und Übersetzungen der griechischen und römischen Schriftsteller den Kreis des geschichtlichen Bewußtseins der europäischen Bildungsgemeinschaft außerordentlich erweitern, unternahm bedeutsame Vorstöße auch in das Reich naturwissenschaftlichen Erkennens, die sich an Namen wie Peuerbach, Regiomontan, Behaim oder Glareanus ermessen lassen, flößte dem Unterricht auf Universitäten und Schulen einen neuen Geist ein, der nicht mehr Meinungen über die Dinge, sondern die Dinge selbst übermitteln, nicht mehr aus abgeleiteten, sondern aus den echten und ältesten Quellen schöpfen und klösterliche Zucht und Lebensordnung ebenso abstreifen wollte, wie die alten akademischen Titel oder die klerikale Tracht, und es strebte überall nach einer des Nachsprechens erlernter Schulweisheit überdrüssig gewordenen selbständigen Eroberung der Wirklichkeiten. Freilich war das neue Arbeitsfeld, welches in der antiken Dichtung, Wissenschaft und Redekunst sich auftat, so gewaltig, daß der Trieb zur eigenen Forschung durch die Mühen der Aneignung zunächst noch beträchtlich gehemmt blieb und die Bildung auch des Juristen, Mediziners und Naturwissen-

schaftlers noch auf lange hinaus, an die Erklärung der Texte gebunden, einen buchmäßigen Charakter behielt, aber für die Erziehung des Denkens zum sachlichen Beobachten, Prüfen, Versuchen und Sichten fremden und eigenen Erfahrungsstoffes hat auch diese Art der Buchbildung Unschätzbares beigetragen und, namentlich wo sie sich mit eigenen naturwissenschaftlichen Versuchen verband, auch zu neuen Entdeckungen geführt. Aber wiederum: der eigentliche wissenschaftliche Sinn war nur in verhältnismäßig wenigen und in diesen nur durch den Zufall der persönlichen Begabung vorherrschend, während das Ziel der ganzen Bewegung nichts anderes war, als der Kunst des recte beateque vivendi, des tüchtigen und glücklichen Lebens, mächtig zu werden. Alle Reformen in Staat, Kirche, Universitäten und Schulen, alles Arbeiten an den Dingen, an sich selbst und den andern, alles Lernen und Forschen sollte schließlich doch nur die Bedingungen einer schönen und würdigen Lebensführung herbeiführen helfen, also einerseits in der dinglichen und geistigen Umwelt des Menschen die Hindernisse wegräumen, die jenem Persönlichkeitsideal Luft und Licht raubten, anderseits die Möglichkeiten schaffen und die Werkzeuge bereitstellen, die seiner Entfaltung günstig waren. Die zahlreichen Handbücher und Anweisungen über die Geheimnisse der Poesie, Brief- und Redekunst, der guten Erziehung, des gefälligen Auftretens, aller erdenklichen Wissenschaften, Künste und Fertigkeiten lassen übrigens keinen Zweifel darüber, daß man das Leben und Wirken im Sinne des geschilderten Ideals gleich jeder andern künstlerischen Tätigkeit im wesentlichen als Sache einer erlernbaren Technik ansah, auf deren Erwerb der ganze Bildungsgang planmäßig anzulegen sei.

Was der Humanismus an revolutionären Leidenschaften aufzubieten hatte, verpuffte in jener kurzen Sturm- und Drangzeit, in deren Mittelpunkt die Dunkelmännerbriefe standen. Im ganzen war er keineswegs auf Umsturz des Bestehenden bedacht, sondern auf dessen Umwandlung durch die Mittel der Wissenschaft und der Bildung im Einvernehmen mit den herr-

schenden Gewalten in Staat und Kirche, die ihrerseits von dem guten Recht dieser Bewegung ehrlich genug überzeugt waren, um auch ihren keckſten Freigeiſtereien zeitweilig wohlwollende Duldung zu gewähren. Als die Reformation die Humaniſten vor die nicht mehr zu verweigernde Entſcheidung ſtellte, wußten ſie denn auch bald, wohin ſie gehörten: nur wenige hielten zu Luther, andere ſchlugen ſich zu Myſtikern, Spiritualiſten und Sektierern, die Mehrzahl aber wurde zu Verteidigern der alten Kirche und eines in Sache und Form gemäßigten Reformkatholizismus, der die geiſtige Kraft der Gegenreformation bedeutſam verſtärken ſollte. Hier ward nun die Linie ſichtbar, an der die Wahrhaftigkeit des Humanismus ihre Grenze hatte. Er machte äußerlich ſeinen Frieden mit Rom, d. h. er war weltklug genug, mit der einflußreichen Geſellſchaft, an der die römiſche Kirche ihre Stütze hatte, ſich auf guten Fuß zu ſtellen, und auf dieſem Umwege mußte er natürlich auch ihrem ſeeliſchen Einfluß vielfach wieder erliegen, obwohl er doch innerlich dieſer Kirche längſt entwachſen war, wie ſich vorzüglich an drei geiſtigen Richtungen der humaniſtiſchen Wiſſenſchaft deutlich erweiſen läßt.

Die erſte kann man als religiöſen Univerſalismus bezeichnen. Ihr einflußreichſter Vertreter war Erasmus. In ihm wirkte, vermittelt durch ſeinen Lehrer John Colet, der Grundgedanke der Platoniſchen Akademie von Florenz fort, daß das Chriſtentum mit der griechiſchen Philoſophie durchdrungen werden müſſe, um es aus den Niederungen des Aberglaubens und des gedankenloſen Werkdienſtes herauszuführen und zu einer Herzensſache der höchſten Bildung zu machen, denn das Weſen des Chriſtentums beſtehe in der Erkenntnis, wie der in den Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch hineingeſtellte Menſch, der alſo ſeiner urſprünglichen Beſtimmung entfremdet ſei und nach Erlöſung begehre, die Kraft finde, ſich aus den Banden der ſinnlichen Welt zu einem Leben im Geiſte, im Göttlichen wieder zu erheben. Dieſe Kraft fließt nach Erasmus aus der Beſinnung auf die erhabenen ſittlichen Gebote, die in der Bergpredigt und den Gleichniſſen Jeſu ihren verehrungswürdigſten

Ausdruck gefunden haben und zu seiner Nachfolge aufrufen. Indem Erasmus sie als die „Philosophie Christi" bezeichnete, war er bemüht, ihre Übereinstimmung mit der Philosophie Platos, der Stoiker und Ciceros zu erweisen, denn er war davon durchdrungen, daß es ein und derselbe Gott sei, der sowohl in der Natur wie in den verschiedenen Religionen der Menschheit und ihrer Propheten sich offenbare. Also auch ein Plato oder Cicero seien als Werkzeuge seines Geistes zu verehren, der im sittlichen Bewußtsein hochstehender Menschen am reinsten sich ausspreche, und so hätte Lehre und Beispiel des vom Himmel herabgestiegenen Christus nicht sowohl eine völlig neue Erkenntnis vom tiefsten Sinn des menschlichen Lebens in die Welt gebracht, als eine neue Kraft, ihr anzuhangen und nachzufolgen. Es sind tastende Anfänge einer religionsgeschichtlichen Betrachtung des Christentums, die nun nicht bloß innerhalb der biblischen Überlieferung starke Wertunterschiede machen und alles unter der Höhe des Evangeliums Bleibende entweder nach altem Brauch allegorisch-symbolisch umdeuten oder durch Anzweifeln seiner Echtheit für unverbindlich erklären mußte, sondern auch die leitenden religiösen Gedanken als Urkunden einer fortschreitenden Besinnung der Menschheit auf ihre göttliche Bestimmung erfassen lernte und damit ihren Standpunkt über allen Kirchen und Religionen nahm. Schon bei Theobald Thamer findet sich das denkwürdige, von der Aufklärungsphilosophie unendlich oft wiederholte Wort: „nicht deshalb ist etwas wahr, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an und für sich wahr ist, steht es in der Bibel. Diese kann mit der Wahrheit, wie sie in dem Gewissen und der Schöpfung sich offenbart, nicht im Widerspruch sein, sondern setzt sie voraus." Eine solche Auffassung forderte die Ergänzung der kirchlichen Theologie durch eine Religionsphilosophie, die den dogmatischen, sakramentalen und geschichtlichen Besitz der Anstaltskirche nicht als endgültige, unbedingt verpflichtende Wahrheit, sondern als eine von menschlichen Unvollkommenheiten und außerreligiösen Bedürfnissen verschiedenster Art beeinflußte, mithin wandelbare

Erscheinungsform des religiösen und sittlichen Bewußtseins betrachtet und das Christentum als unüberbietbare Erfüllung des religiösen Sehnens der Menschheit nicht anders zu begreifen vermag, als indem sie seinen tiefsten Wahrheitsgehalt aus der kirchlichen Erstarrung herausarbeitet: daß nämlich in der wesenhaften Vereinigung des Göttlich-Ewigen mit dem Selbstsüchtig-Kreatürlichen und Vergänglichen, in dem Kämpfen und Überwinden, Verlieren, Suchen und Wiedergewinnen, worauf diese zwiefache Bestimmtheit der menschlichen Natur angelegt ist, der Sinn des einzelnen Lebens wie der Weltgeschichte und die ganze Möglichkeit einer fortschreitenden Veredelung der Menschheit beschlossen liegt. Bedeutsame Ansätze solcher Betrachtungsweise sind bei den Florentiner Platonikern, bei Erasmus, Hans Denck und Sebastian Franck, Valentin Weigel und Jakob Böhme zu erkennen. Von den Kirchen aller Konfessionen verdächtigt und verfolgt wuchs ihr stiller Einfluß mit der zunehmenden Erweiterung des geschichtlichen Blickfeldes und der Verfeinerung geschichtlicher Forschungsmethoden, bis sie in Leibniz und Kant eine philosophische Begründung von dauernder Geltung gewann und in den eisernen Bestand idealistischer Weltanschauung überging.

Als eine zweite Richtung kirchenfreier Forschungsweise ist der theologische Rationalismus zu nennen. Vereinzelte Freigeistereien, kecke Anzweifelungen kirchlicher Dogmen oder des Wahrheitsgehaltes biblischer Erzählungen waren zwar schon vor der Renaissance in nicht geringer Zahl aufgetreten, doch konnten sie der Kirchenlehre nicht gefährlich werden, solange ihnen die methodische wissenschaftliche Grundlage fehlte. Diese begann erst im 15. Jahrhundert Lorenzo Valla mit glänzenden Probestücken historisch-philologischer Kritik zu schaffen, für deren weiteren Ausbau abermals Erasmus maßgebend wurde. In seiner Rechtfertigung des freien Willens gegen Luther ist nicht nur der innerkirchliche, sondern auch der religiöse Standpunkt bereits verlassen, denn der Inhalt des Glaubens wird hier rein verstandesmäßig zerlegt, um den Anteil abzumessen, den Gott,

Christus, der menschliche Wille und die himmlische Gnade an dem für das religiöse Erleben schlechthin unteilbaren Vorgang der Wiedergeburt haben. Die Freiheit des Willens wird wesentlich dadurch bewiesen, daß die Begriffe Lohn und Strafe, Gerechtigkeit, Verantwortung, Verdienst, Genugtuung, Gesetz, Vorschrift, Drohung, Verheißung usw., die auch in der christlichen Religion von grundlegender Bedeutung sind, ohne diese Voraussetzung überhaupt nicht bestehen könnten. Die mit biblischen Belegen allerdings reichlich arbeitende, im Grunde dennoch von den Maßstäben einer weltklugen Nützlichkeitsphilosophie bestimmte Schrift offenbart aber die Unzulänglichkeit ihres Standpunktes gerade bei der Erörterung des eigentlich religiösen Problems, wie nämlich jene vernunftmäßig sichergestellte Tatsache der Willensfreiheit, die ja auch Luther innerhalb der Dinge, über welche wir wirklich entscheidend bestimmen können, gar nicht bestreiten wollte, mit dem Glauben an die Alleinwirksamkeit Gottes zu vereinbaren sei: hier dient der ganze Aufwand Erasmischer Dialektik nur zur Verschleierung seines Ciceronianischen Standpunktes, daß es unzweckmäßig sei, mit solchen unerforschlichen Dingen, die jeder gemeingültigen Beweisführung widerstreben, sich allzu tief einzulassen. Diesem Gelehrten lag Luthers Leidenschaft für das Absolute so wenig im Blute, daß er die Religion eigentlich nur darauf ansah, wieweit sie zur sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts und zur Erhaltung des Sinnes für gesellschaftliche Ordnung nutzbar gemacht werden könne, weshalb es ihm auch nicht so sehr auf die rücksichtslose Stellung der Wahrheitsfrage ankam, als auf den Wert, den das von der großen Masse unbegriffene Dogma für den kirchlichen Zusammenhalt hatte. Auf der andern Seite aber war er dem Dogma als aufgeklärter Mann doch wieder abgeneigt, weil es für die vernünftige Einigung der führenden Geister ein schwer übersteigliches Hindernis bildete. Und so war sein Verhältnis zum Dogma unklar und zwiespältig: während er aus den angegebenen Gründen Erörterungen dieser Art behutsam auswich, konnte er sich doch

wieder nicht enthalten, gelegentlich in scharfen Vorstößen seine geistige Überlegenheit zu erweisen. Indem er darauf aufmerksam machte, daß Christus in der heiligen Schrift nur selten, der heilige Geist aber nirgends als Gott bezeichnet werde, untergrub er die Trinitätslehre, und Melanchthon konnte den stillen Einfluß des Erasmus für den Abendmahlsstreit verantwortlich machen. Indem er ferner die Lehre Christi als den wertvollsten Bestandteil der Bibel heraushob und ihn mit andern großen Menschheitslehrern verglich, begann er, Maßstäbe formaler, moralischer und geschichtlicher Kritik an den Lehrgehalt der heiligen Schrift und der aus ihr abgeleiteten Dogmen anzulegen, die dann in ihrer Fortbildung durch Antitrinitarier und Sozinianer zu der Auflösung des christlichen Dogmas durch den Rationalismus wesentlich beigetragen haben.

Eine dritte Richtung kirchenfreien wissenschaftlichen Denkens war endlich die naturphilosophische. Ihre wichtigste Voraussetzung war die seit Duns Skotus angebahnte Scheidung zwischen Philosophie und Theologie: indem das Übersinnliche grundsätzlich zum Gegenstand des Glaubens und seiner Auslegung, die der Erfahrung gegebene Welt aber — und nur diese — zum Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens erklärt wurde, wandelte sich die Philosophie zur Naturerkenntnis. Bevor indessen die Forschungsmethoden entwickelt werden konnten, die dieser Zielbestimmung entsprachen, mußte man ihr mit Hilfe überlieferter Denkgewohnheiten zu genügen suchen. Und diese empfingen aus den in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters mächtig gesteigerten Gefühlen von der Würde, der Selbstbestimmung und einer die Welt der Dinge sich unterwerfenden schöpferischen Kraft der Person den Antrieb, die noch dürftigen Bestände der exakt erforschten Zusammenhänge durch die Kühnheit wissenschaftlicher Phantasie zu ergänzen, welche von der Stellung des Menschen im Weltganzen ihren Ausgang nahm und von dem leidenschaftlichen Verlangen, der Offenbarung Gottes aus der Schrift seine Offenbarung aus der Natur entgegenzustellen. Nun war das System der „substantialen

Formen", worunter die ältere Metaphysik den von allen Veränderungen unberührten, bleibenden Wirklichkeitsgehalt der Welt verstanden hatte, durch den Nominalismus zersetzt worden, dessen Erkenntnislehre die Welt des Bewußtseins und die Welt der Dinge auseinanderriß, indem sie das Erkennen nicht mehr als ein Abbilden der Dinge außer uns verstand, sondern als ein Handeln der Seele, wobei nicht die Dinge und ihre Wesenheiten selber, sondern nur ihre „Suppositionen" oder begrifflichen Zeichen wirksam sind. Mit dieser Wendung wurde aber für eine andere Auffassung ältester Herkunft die Bahn wieder frei: daß das Leben in der Natur aus seelischen Kräften hervorgehe, die den Dingen selber innewohnen, und daß alle Welterkenntnis in der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ihre Wurzeln habe. Occamisten, Mystiker und Neuplatoniker haben mit Hilfe solcher Gedanken eine Lehre vorbereitet, die in der Renaissancezeit eine alles beherrschende Geltung gewann: die Welt ist anzusehen als ein lebendiges, beseeltes Ganzes, als ein Makrokosmus, von dem der Mikrokosmus gleichsam einen Auszug oder die „Quintessenz" darstellt, insofern der Mensch als Leib der materiellen, als Geist der „siderischen" Welt angehört und Kraft des in ihm wirkenden „Gottesfunkens" auch göttliche Natur in sich trägt und zum Ebenbilde der Gottheit berufen ist. Gott ist nach der Lehre des Nikolaus von Kues das unendliche absolute Sein, das sich in die Vielheit des Endlichen ergossen hat. Das Lebensgefühl der Renaissance strebte aus dem kirchlichen Dualismus von Gott und Welt einem pantheistischen Monismus zu, d. h. einer Anschauung des Universums, in der auch das Kleinste als ein Abbild des Ganzen, nämlich als harmonische Einheit des Vielfachen erkannt werden konnte, so daß also an jedem Punkte Empfindungen der Ehrfurcht, der Erhebung und der Schönheit wach wurden. Damit erst vollendete sich jene gewaltige Bewegung der Geister, die seit Menschenaltern von dem Verlangen getrieben war, die letzten Beweggründe alles Denkens und Handelns aus dem Jenseits in eine von der

göttlichen Vernunft durchwaltete diesseitige Wirklichkeit zu verlegen. Indem sich mit der Idee eines beseelten Alllebens die leidenschaftliche Sehnsucht nach Beherrschung der Natur durch die Erforschung der in ihr wirkenden Kräfte verband, wurde allerdings auch der Okkultismus eine wissenschaftliche Macht, jenes phantasievolle Aufspüren geheimnisvoller geistiger Zusammenhänge mannigfaltiger Ordnung, dem die noch ungeklärte naturwissenschaftliche Erfahrung ebenso günstig war, wie sie selber manche Bereicherung davon gewann: Magie, Alchymie, Astrologie, Nekromantik, Traumdeutung, Wahrsagerei, Dämonen- und Hexenglaube wurden in neuplatonischer Einkleidung Lieblingsbeschäftigungen der gebildeten Gesellschaft. Anderseits verband sich mit der monistischen Lehre von der Einheit des Mannigfaltigen ein Wiederaufleben mathematischer Weltbetrachtung, ein Zurückführen alles Geschehens auf Raumformen und Zahlenverhältnisse, auch dies in der phantastischen Hülle einer neupythagoräisch-kabbalistischen Zahlenmystik und -symbolik, die nach dem Vorgang des Pico della Mirandola in Deutschland namentlich von Reuchlin und Agrippa von Nettesheim gepflegt wurde. Aber die Zahlenharmonie des Weltalls blieb noch auf lange hinaus ein Gegenstand der Bewunderung auch für die großen Naturforscher, obenan Kopernikus und Kepler, die daraus den Anstoß empfingen, die mathematische Deutung des Weltalls aus der Sprache des Okkultismus in die der wissenschaftlichen Erfahrung zu übersetzen. Die ungeheuere Umwälzung des Weltbildes, die sich mit dem Namen des Kopernikus verknüpft, fand ihren ersten philosophischen Ausdruck in der großartigen Gedankendichtung des Giordano Bruno, die wohl am stärksten ergreift, wo sie aus der Umbildung des die Sinne trügenden anthropozentrischen in den kosmozentrischen Standpunkt die Folgerungen für die Umbildung des religiös-sittlichen Bewußtseins zieht: aus dem Leben im Sinnenschein gilt es sich zur Liebe des Einen, Ewigen, Wahren und Göttlichen zu erheben und alle die falschen Ansprüche an Gott, die in den kleinen Begierden

unserer eingeschränkten und sich selbst überschätzenden Kreatürlichkeit ihren Ursprung haben, ein für allemal hinter sich zu lassen, um durch das Einswerden mit der göttlichen Weltseele erst ein wahrhaft großer, freier und seliger Mensch zu werden. Noch gewaltiger indessen in ihren geschichtlichen Wirkungen war eine andere Bewegung, die mit Kopernikus anhob: die Unterwerfung der Phantasie unter die strenge Zucht der Erfahrungswissenschaft. Von Kepler und Galilei wurde jene mathematisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung begründet, die in der Erforschung der Bewegung und ihrer Gesetze ihre größte Leistung vollbrachte und damit einen Triumph des in lauter strengen Abstraktionen fortschreitenden analytischen Denkens errang, in dem die Aufforderung enthalten war, der wissenschaftlich geschulten Vernunft, nachdem sie die Gesetzmäßigkeiten der Körperwelt entdeckt hatte, auch das menschliche Leben mit seinen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen zu unterwerfen, eine Aufgabe, die das klassische Zeitalter des Rationalismus mit einem wahrhaft siegesgewissen Vertrauen auf die Allmacht des Denkens in Angriff nahm.

Damit dürften die wichtigsten wissenschaftlichen Richtungen der Renaissance und die in ihnen wirksamen seelischen Tatsachen und Lebensbedürfnisse gekennzeichnet sein. Diesen gegenüber gilt es nun Luthers Verhältnis zur Wissenschaft aus seinen seelischen Voraussetzungen zu begreifen.

Auszugehen ist hierbei von der Wahrnehmung zweier verschiedenen Grundstellungen des religiösen Bewußtseins, die erst seit der Renaissance sich deutlich voneinander abzuheben begannen und seitdem in gesonderten Bahnen sich entwickelten. Die Erkenntnis Gottes aus der Natur, in der mittelalterlichen Dogmatik von untergeordneter, in der Laienfrömmigkeit seit Bernhard von Clairvaux von wärmer betonter Bedeutung, wurde mit der Erneuerung der antiken Weltanschauung und der Naturphilosophie zu dem Hauptstück einer neuen, pantheistisch gestimmten Religiosität, die der theistisch-christlichen mit einem langsam erstarkenden Überlegenheitsgefühl gegenübertrat und

für die Entstehung einer neben den kirchlichen Bekenntnissen oder auch im Kampfe mit ihnen sich ausbreitenden Bildungsreligion die erste Grundlage schuf. Von den in ihr vorwaltenden Stimmungen sind zwar auch kirchliche Kreise mannigfach berührt und beeinflußt worden, doch vermochte das die Schärfe des Gegensatzes niemals aufzuheben, die deshalb unausgleichbar ist, weil auf beiden Seiten eigentümliche religiöse Werte, die der Zusammenfassung widerstreben, die seelische Haltung bestimmen. Dort ist die Frömmigkeit wesentlich bedingt durch das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einem naturgesetzlichen Weltzusammenhang, das gemildert wird teils durch Gefühle der ästhetischen Erhebung in der inneren Anschauung eines Ganzen von unverbrüchlicher Ordnung, teils durch solche der Verwandtschaft menschlichen Geistes und Gemütes mit einem unsichtbaren göttlichen Weltgrunde. Hier dagegen ist der Kernpunkt der Frömmigkeit die Verantwortlichkeit der Einzelpersönlichkeit vor ihrem höchsten Richter, die Selbstbeurteilung des Menschen auf Grund unbedingt zu erfüllender sittlicher Ansprüche, die als solche eines göttlichen Willens an den menschlichen Willen empfunden werden, und das Verlangen nach Überwindung aller entgegenstehenden Hemmungen durch das Aufgenommenwerden in die Seligkeit der Begnadeten und eines ewigen Lebens. Dort wird das Bedürfnis nach einer das eingeschränkte Selbst zur Unendlichkeit erweiternden restlosen Hingabe an die überschwengliche Größe und Schönheit des Alls immer wieder durchkreuzt und entwertet durch die demütigende Erfahrung von der Nichtigkeit alles menschlichen Seins und Tuns, das wehrlos eingeschlossen ist in den Kreislauf von Geburt und Tod, von vergeblichem Ringen um irdische Selbsterhaltung und verzehrender Sehnsucht nach überirdischen Seligkeiten. Hier dagegen ist der entscheidende Inhalt aller religiösen Vorgänge das Bewußtsein der menschlichen Würde, welche, indem sie den eigenen Willen in den göttlichen aufgenommen weiß und damit ihrer eigenen Unendlichkeit gewiß geworden ist, von der Unendlichkeit der

Welt, die sie zugleich im Lichte einer übersittlichen Gnadenordnung sieht, nicht mehr niedergeworfen wird, wohl aber schmerzlich leidet an der Unfähigkeit der sinnlichen Natur, dem Guten, Edlen und Göttlichen die Treue zu halten. Wie diese beiden Grundstellungen religiösen Bewußtseins bei allen Möglichkeiten gegenseitiger Beeinflussung dennoch unversöhnlich auseinanderstreben, erkennt man erst durch die Beobachtung, wie sie in heldisch veranlagten Seelen sich auswirken. Im Rahmen einer pantheistisch gestimmten Religiosität kann sich eingeborenes Heldentum nicht anders offenbaren, als in der trotzigen Verleugnung der Ohnmachts- und Entsagungsstimmungen durch leidenschaftliche Steigerung der auf Selbstbehauptung, Machtausübung und Lebensgenuß gerichteten Triebe, die mit Weltschmerz, Bitterkeiten, Verzweiflungen und Selbstverspottung dennoch verknüpft bleiben, vollends wo Magie, Dämonenglaube und andere irrationale Mächte noch ihre dunklen Schatten dazwischenwerfen: solche Faust- und Prometheusnaturen, tragisch scheiternde Lebensbezwinger und Glücksjäger hat die Renaissancedichtung in ganz Westeuropa mit ergreifender Kraft gestaltet, das Heldentum der Auflehnung, weil andächtige Versenkung in die Schönheit des Kosmos und in die geheimnisvollen Zusammenhänge von Menschenseele und Weltseele wohl zu philosophischem Beschauen und Ertragen der Lebenswirren Mut gibt, aber die Lust an kühn zugreifender Tat nicht unmittelbar, sondern nur auf dem eben beschriebenen Umwege in Bewegung setzen kann. Dagegen ist nun jene zweite Form der Religiosität, weil der seelische Ort, in dem die Einwirkung des Göttlichen erfahren wird, nicht die anschauende Vernunft, sondern der handelnde Wille ist, im Besitze einer positiven, schlechthin weltüberlegenen geistigen Kraft, die der Entwickelung heldischer Eigenschaften in hohem Maße günstig ist, nicht jedoch im Sinne einer verwegenen Bejahung des Ichs und der kreatürlichen Lebenstriebe, sondern einer unerschrockenen Überwindung aller inneren und äußeren Widerstände, die dem klar erkannten Willen Gottes und der in ihm enthaltenen sittlichen

Weltordnung sich nicht unterwerfen mögen. Schon im 16. Jahrhundert hat es einen denkwürdigen Augenblick gegeben, in dem dieser Gegensatz zweier Frömmigkeiten einem auserwählten Geiste ergreifend bewußt geworden ist: als Giordano Bruno am 8. März 1588 von der Lutherstadt Wittenberg nach fast zweijährigem Aufenthalt Abschied nahm. Wenn dieser vorgeschrittenste philosophische Denker seines Jahrhunderts in den antiken Mysterienkulten die Verbildlichung tiefer Wahrheiten schätzte, so waren ihm die positiven Religionen jüdischer und christlicher Herkunft schlechthin verächtlich, weil sie das Bildliche wörtlich genommen, Fabeln für Wirklichkeiten erklärt, den Kultus des Schmerzes, des Blutopfers und der Buße aufgerichtet, durch Kirchenzwang und Dogmengezänk die Menschen klein und verfolgungssüchtig gemacht und sie in dem Bannkreis anthropozentrischen Denkens und eines mit menschlichen Leidenschaften behafteten Gottes festgehalten hätten. Dennoch hatte Bruno ein tiefes Gefühl für das Heldenhafte im Protestantismus und die bezwingende Größe Luthers, jenes „Alkiden", der, „als der Stellvertreter des Höllenfürsten durch abergläubischen Kultus und stumpfe Unwissenheit die Welt vergiftete", ganz allein das Wagnis auf sich nahm, „der gefräßigsten Bestie entgegenzutreten und Trotz zu bieten". „Gesehen hast du, o Luther, das Licht, den göttlichen Geist vernommen, bist dem selbst Königen entsetzlichen Feinde waffenlos entgegengetreten, hast mit dem Worte ihn besiegt!" Mit solcher Ehrfurcht konnte er von einem Manne reden, dessen Wesen und Wirkungen ihm im übrigen fremd blieben, weil er längst eine neue Religion heraufkommen sah, vor der alle positiven Religionen mit ihren Idolen versinken müßten: die kosmozentrische, deren Evangelium von dem Aufgehen der Seele in dem vom All offenbarten Gott die Menschen erst wahrhaft frei im Sinne der antiken Stoa machen werde. Ihm stand der kontemplative Mensch, der Philosoph und der Künstler, höher, als der von der Menge verehrte Prophet, der, vom göttlichen Geiste wie von etwas ihm Fremdem fortgerissen, eben darum

weder mit Gott noch mit der Welt ins reine kommen und von der wahren Freiheit und Würde des Menschen nichts begreifen möge.

Die geistige Begegnung dieser beiden Männer auf dem Boden Wittenbergs ist wie ein Symbol, an dem sich erkennen läßt, wie tief die Gegensätze der Weltbetrachtung angelegt waren, die in Luther und Erasmus zum ersten Male aufeinanderstießen, um sich dann bis zu gänzlichem gegenseitigen Mißverstehen voneinander zu entfernen: die kirchliche und die außerkirchliche Frömmigkeit, wie wir sie nunmehr mit gutem Grunde nennen können, denn wiewohl Erasmus und die Seinigen noch Reformkatholiken zu sein glaubten, sie haben dennoch in der Kirche nicht mehr ihre geistige Heimat gehabt, sondern sind die Väter jener neuzeitlichen Bildungsreligion gewesen, die in der vernünftigen Natur des Menschen die religiösen Grundbegriffe ein für allemal zu besitzen meinte und darum alle kirchlichen Bindungen der Glaubensgedanken an besondere Offenbarungen oder einmalige geschichtliche Begebenheiten als Entstellung, Verengung und Verfälschung eines über konfessionelle Abgrenzungen erhabenen Menschheitsbesitzes beurteilte, eine Betrachtungsweise, die durch die Naturphilosophie und die von ihr befruchtete Erforschung der natürlichen Entstehungsgeschichte der Religion ihre erste wissenschaftliche Grundlegung gewann. Aber mit dem Wort „Bildungsreligion" ist auch schon die verhängnisvolle Schwäche des humanistischen Lebensideales und der von ihm ausgehenden wissenschaftlichen Denkweisen gekennzeichnet: einmal die geflissentliche Absonderung von den Lebensgefühlen und -ansprüchen der Nichtgebildeten, denen das Studium fremder Sprachen, Dichter, Denker und Redner ebenso verschlossen bleiben mußte wie die Erforschung der naturgesetzlichen Zusammenhänge des Weltgebäudes, dann die unausbleibliche Vermenschlichung und Relativierung aller bisher als absolut empfundenen Werte und das neue Bildungsziel des Weltmannes und Lebenskünstlers überhaupt mit all den genießerischen, skeptischen und weitherzig-duldsamen

Stimmungen, die von seinem rastlosen Bedürfnis, alles verstehen zu wollen, alles ausdrücken zu können und es für das Leben irgendwie nutzbar zu machen, nicht zu trennen waren. Daß Luther den Humanismus aus seiner selbstgewiß ergriffenen Führerstellung wieder hinausdrängte und für mehr als zwei Jahrhunderte in der Öffentlichkeit matt setzte, war nicht, wie es die Humanisten darzustellen liebten, ein Sieg der Barbarei über die Aufklärung, denn Luther selbst war in wichtigen Stücken ein dankbarer Schüler des Humanismus, sondern es war der Ausdruck einer tiefen völkischen Notwendigkeit: die Behauptung der unveräußerlichen Rechte eines bodenständig gewordenen Ganzen religiös-sittlicher Lebensordnungen gegenüber den drohenden Gleichgewichtsstörungen durch die ebenso verführerischen wie zersetzenden Ansprüche einer fremdländischen Bildung. In Luther lebte der untrügliche Instinkt des großen Volkserziehers, der ebensowenig, wie er einen doppelten Christenstand anerkennen konnte, das Bekennen einer doppelten wissenschaftlichen Wahrheit je nach Bildung und gesellschaftlicher Stellung für möglich hielt, weil es nicht nur ein unehrliches, sondern auch ein in sich widerspruchsvolles Beginnen ist, ein Volk als Ganzes veredeln zu wollen, indem man einer kleinen Schicht von erlesenen Geistern verstattet, sich in schrankenloser Freiheit des Denkens und des Ausdruckes über eine als stumpf und unverbesserlich verachtete Masse stolz zu erheben, wodurch nicht nur die Mehrheit von den höheren Bildungsgütern lieblos ausgeschlossen wird, sondern auch die geistige Arbeit der Berufenen aus dem gesunden Lebenszusammenhang heraustritt, der sie allein vor Unfruchtbarkeit und Blutleere dauernd zu bewahren vermag. Wie Luther davon durchdrungen war, daß alle religiösen Sonderbildungen und Sekten verwerflich seien, nicht nur weil sie Unruhe und Zwietracht erregen, sondern auch weil sie sich in selbstsüchtiger Besorgtheit um das eigene Heil dem Liebesdienst entziehen, den sie allen Angehörigen der großen Volkskirche schuldig sind, ebenso mußte er die Gefahr bekämpfen, daß in der Bildung

seines Volkes eine Kluft sich auftue, die geeignet war, die zur geistigen Führung Berufenen von der Mitverantwortlichkeit für die Erziehung der Masse auszuschließen. Auch von hier aus betrachtet wird es wieder deutlich, welch ein Segen die von ihm geschaffene evangelische Volkskirche für die Entwickelung des deutschen Geistes geworden ist, denn indem sie die evangelische Glaubensgemeinschaft mit den gleichfalls als göttliche Ordnungen erkannten Arbeits- und Berufsgemeinschaften des natürlichen gesellschaftlichen Lebens in einen einzigen organischen Zusammenhang faßte, wurde die Entstehung einer protestantischen Kultur möglich, deren Aufgabe es werden sollte, alle ihre Teilgebiete dem religiösen Endzweck des Ganzen, also der Erziehung des religiösen Charakters zum bewußten Hineinwachsen in die Arbeit am Reiche Gottes dienstbar zu machen. Für das wissenschaftliche Denken, Forschen und Lehren bedeutete das allerdings nach unserer heutigen Auffassung die Anlegung eines fremden Maßstabes, doch waren selbst die vorgeschrittensten Zeitgenossen Luthers noch keineswegs dieser Meinung, denn auch ein Erasmus wollte mit all seinen wissenschaftlichen Kräften doch zunächst der Kirchenreform dienen, ohne sich bewußt zu werden, wie sehr er als Denker bereits außerhalb der Kirche stand, und ein Mutianus Rufus, dem die Unkirchlichkeit seines wissenschaftlichen Standpunktes allerdings viel deutlicher war, zog es vor, diese Tatsache mit Schweigen zu bedecken „wie die Mysterien der Eleusinischen Göttinnen; in Religionssachen muß man sich der Fabeln und Rätsel als einer Decke bedienen". Gehörte dieser Neuplatoniker doch zu denjenigen, die an Luther Ärgernis nahmen, weil er mit Dingen, die angeblich nur die Gelehrten angingen, das ganze Volk unnütz aufgeregt habe.

Reformation und Humanismus standen unter dem Zeichen der nämlichen Zeit, die vom Druck unpersönlicher Rechtsordnungen und Denküberlieferungen frei werden wollte durch Entbindung der der Persönlichkeit eingeborenen Kräfte und Ansprüche schöpferischer Lebensgestaltung, weil, wie schon der männ-

liche Gregor von Heimburg betonte, „erzwungene Dienste Gott unmöglich gefallen können" und somit der Wert des Menschen nicht mehr in seinem äußern Verhalten oder Scheinen gesucht werden sollte, sondern in der Innerlichkeit der Gesinnung und ihrer mutigen, selbstlosen und tatkräftigen Bewährung gegenüber allem Unzulänglichen, Widerwärtigen und Verkehrten. Aber Luther hatte seine Kämpfe um die Rechte des Gewissens mit einem unvergleichlich höheren Einsatz geführt, als irgendein Humanist: er hatte die Scholastik nicht bloß unmutig abgelehnt, sondern er hatte sie durchgelebt mit allen ihren Versprechungen und Enttäuschungen bis in ihre feinsten Zweideutigkeiten und Verlegenheiten hinein, er hatte die Weltflucht, von der die Humanisten so geistreich zu reden wußten, in der Einsamkeit des Klosters bis zur völligen Verzweiflung an sich selber erprobt, und die Sehnsucht nach dem Einswerden der Seele mit Gott erschütternder durchgekämpft, als alle literarischen Stilkünstler, die Betrachtungen darüber anstellten. Darum war ihm auch das Ideal der schönen Menschlichkeit, der religiöse Innigkeit und sittlicher Gesinnungsernst zwar als nicht zu missende Wesenszüge, keineswegs aber als entscheidende Wertmesser der Persönlichkeit galten, immer so schal und ekel erschienen. Er bedurfte eines unerschütterlichen Grundes, auf dem er sicher und furchtlos stehen konnte in Zeit und Ewigkeit. Und wenn ein Pirckheimer sich beruhigen durfte mit der stoischen Weisheit: „daß wir leben, solches sei von der Natur; daß wir aber ernst und recht leben, solches sei der Philosophie zuzuschreiben, dieweil dem Menschen von Gott nichts Höheres noch Herrlicheres gegeben ist, als eben diese", so war Luther zwar weit entfernt, Vernunft und Wissenschaft zu verachten, aber worauf er sich verlassen konnte im Leben und Sterben, das war ihm ganz allein der Glaube an das Evangelium. Weil aber vor diesem Glauben alle Unterschiede des Ranges und der Bildung versinken mußten, weil er also nicht mehr ein Vorrecht einzelner Stände war, sondern die Bestimmung der ganzen christlichen Gemeinde, ja zuletzt der ganzen Menschheit in sich schloß, so

mußte er auch Ziel und Richtpunkt des gesamten Erziehungswesens werden und ebenso über Zweck und Inhalt der wissenschaftlichen Arbeit entscheiden, der er sogar ein neues und großes Feld edelsten Wettstreits eröffnete: das der Sprachforschung, der Textkritik, der Hermeneutik, der biblischen Theologie, der Geschichtsforschung und aller Hilfswissenschaften einer methodischen Erklärung der heiligen Schrift wie der Kirchenväter. Indem Luther seine Zeitgenossen zwang, in der Religion wieder die höchste Angelegenheit ihres Lebens zu erkennen, hat er sie aus der Unruhe, Zerfahrenheit und Gewissensnot ihres Jahrhunderts herausgeführt und vor die Bewältigung einer ebenso einfachen wie großartigen und kraftanspannenden Aufgabe gestellt: den eigentlichen Sinn ihres Lebens und aller seiner Betätigungsformen begreifen zu lernen im Lichte des göttlichen Wortes und aus ihm die Richtlinien abzuleiten, nach denen die sittlichen Zusammenhänge des Einzeldaseins und der gesellschaftlichen Ordnungen zu regeln sind. In diesem Kreis von Aufgaben hatte aber auch die Wissenschaft und die Erziehung ihren fest umschriebenen und bevorzugten Platz.

Luthers Anschauungen von Wesen und Aufgaben der Wissenschaft hatten sich gebildet auf Grund der occamistischen Schulüberlieferungen, die er während seiner Studienjahre in sich aufgenommen hatte. Erkenntnistheoretisch war er demnach überzeugt, daß als die uns gegebene Wirklichkeit nur die intuitiv, durch sinnliche Wahrnehmung zu erfassenden Einzeldinge zu gelten haben, während die allgemeinen Begriffe, die die wissenschaftliche Verarbeitung und dauernde geistige Besitznahme des Wahrnehmungsinhaltes erst ermöglichen, nicht — wie der ältere Aristotelismus der thomistischen und skotistischen Schule noch angenommen hatte — durch die Denkbilder, Formen oder Qualitäten der Dinge, die deren eigentliches, metaphysisches Wesen ausmachen sollten, in uns hervorgerufen werden, sondern lediglich Erzeugnisse unserer eigenen Vernunfttätigkeit sind, so daß das Erkennen nicht ein Erleiden oder Abbilden, sondern ein Schaffen ist, dessen Gegenstände also nicht die Dinge selbst oder

die etwa in ihnen substantiell enthaltenen Anschauungs- und Denkformen, vielmehr nur deren „Vertretungen" oder „Zeichen" im Zusammenhange unsers Bewußtseins sind. Zwischen dem Ding, das erkannt werden soll, und dem seelischen Zustand des Erkennenden, der im Begreifen sich vollzieht, besteht somit eine natürliche oder „geborene" Beziehung, insofern jedem Ding ein inneres Zeichen entspricht, das zugleich mit seiner Wahrnehmung eintritt. Sobald allerdings dieser innere Begriff in Worte gefaßt und ausgesprochen wird, ist ein Mißverstehen möglich, weil zwischen Begriff und Wort nicht eine natürlich gegebene, sondern eine willkürlich angenommene Beziehung waltet. Indessen alles erfahrungsmäßig gewonnene Wissen von den Dingen wird doch zur wissenschaftlichen, also als denknotwendig und allgemeinverbindlich erwiesenen Erkenntnis erst durch Anwendung bestimmter Grundsätze, die für jedes vernünftige Denken an und für sich zwingend sind und von der Logik entwickelt werden. Der wichtigste dieser Grundsätze ist, daß das Unbekannte aus dem Bekannten abgeleitet werde. Da aber als bekannt nur dasjenige behauptet werden darf, was auf dem Wege richtigen Schließens bewiesen worden ist, so kann aus einer bloß geglaubten oder auf einem Glaubenssatze beruhenden Voraussetzung auch niemals ein Ergebnis gefolgert werden, das auf wissenschaftliche Gültigkeit Anspruch erhebt — was die ältere Scholastik noch unbedenklich getan hatte —, vielmehr ist es logisch ein Widersinn, daß eine Sache, die geglaubt wird, zugleich wissenschaftlich gewußt werden könne und umgekehrt. Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Theologie und Wissenschaft sind also Gegensätze, die sich ausschließen, denn der Vernunft sind nur die natürlichen Dinge zugänglich, nicht aber die übernatürlichen, und wenn der Inhalt des Glaubens widervernünftig ist, so folgt daraus keineswegs, daß es ihm an Gewißheit fehle, sondern daß er auf einer ganz anders begründeten, nämlich irrationalen Gewißheit beruht, als der Inhalt der Wissenschaft, und daß der Glaube erst von der Herrschaft des philosophischen Denkens freigemacht werden muß,

bevor er seine eigentümliche Kraft entfalten kann, die nicht im beschaulichen Grübeln über die göttlichen Geheimnisse, sondern in der Betätigung des guten und reinen Willens liegt. Für die Erlösung des Glaubens vom Joch der Philosophie leistete diese Lehre den Zeitgenossen Luthers also ähnliche Dienste, wie später die Lehre Kants den Angehörigen des 18. Jahrhunderts.

Damit dürften sowohl für Luthers dauernde Wertschätzung der Scholastik und ihres Meisters Aristoteles als für die Richtung, in der er beide zu bekämpfen hatte, die Ansatzpunkte hinreichend bezeichnet sein. Er war in der Tat überzeugt, daß die Logik und ihre gewissenhafte Anwendung in der Dialektik das entscheidende Mittel sei, um wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen, indem sie dazu anleite, aus festgestellten Sätzen neue Urteile in der Form eines geordneten Schlußverfahrens abzuleiten, trügerische Beweisführungen aber als solche zu erkennen und zu vermeiden. Fehlerquellen entstehen vor allem daraus, daß der Zusammenhang zwischen Begriff und Wort kein notwendiger, sondern ein mehr oder minder willkürlicher ist; man hat sich also vor einer Beweise lediglich vortäuschenden Wort- und Begriffsspielerei ebenso zu hüten, wie vor der Verwechselung von Dialektik und Rhetorik, denn jene ist eine durchgebildete Methode streng sachlichen Schließens und Beweisens, also die unerläßliche Grundlage wissenschaftlicher Erziehung, während diese wesentlich auf Überredung ausgeht. Die Hochschätzung der Disputationsübungen an den Universitäten, die Luther durchaus teilte, war durch diese herrschende Stellung der Dialektik bedingt, als deren größter Meister auch ihm zeitlebens Aristoteles galt, weshalb er dessen Lehrbüchern sogar in der Kampfschrift an den christlichen Adel hohes Lob zollte. Aber nicht nur für die Theorie der Erkenntnis und des wissenschaftlichen Beweisverfahrens war ihm Aristoteles der maßgebende Lehrer, sondern das Studium seiner Schriften, wie der antiken Klassiker überhaupt, war ihm auch von unschätzbarem Wert sowohl für den Erwerb gegenständlichen Wissens und einsichtigen Urteilens in allen Zweigen der Natur- und Geschichtskunde, der Staats-

lehre, Kriegskunst, Rechtspflege, Volkswirtschaft und allgemeinen Lebenskunde als auch nicht zuletzt durch die aus ihm zu gewinnenden Grundsätze und Vorbilder einer hochstehenden Sittlichkeit sowie einer klaren, schönen und sachlichen Darstellung durch die Kunst des Wortes. Luther war ferner ein aufrichtiger Bewunderer des römischen Rechtes: es „besasse eine Weisheit der alten Heiden in sich, dergleichen alle Juristen der Gegenwart, wenn man sie in einen Kuchen backte, und alle Weisen, wenn man sie in einen Trank brauete, nicht hervorbringen könnten". Ja, diesen Juristen der Gegenwart, die ihm wegen ihres Formenkrams und ihrer unfruchtbaren Wortkünsteleien gründlich zuwider und nach seiner Meinung durch die Scholastik und das kanonische Recht verdorben waren, stellte er die „alten feinen Juristen" der Römer als „Propheten fürs weltliche Reich, die Gott den Heiden gegeben habe", ausdrücklich entgegen. Nicht von der Beseitigung des fremden Rechts, wie viele Stürmer und Dränger, hoffte er die Abstellung der beklagten Mißstände, vielmehr von seiner einsichtigeren Anwendung und einer gründlicheren Schulung des Juristenstandes, die das Verständnis der schriftlichen Rechtsüberlieferung ergänzen lernen müsse durch Pflege des mit den Bedürfnissen des Lebens besser rechnenden gesunden Menschenverstandes und eines natürlich empfindenden Gerechtigkeitssinnes: „wollte Gott, daß wie ein jegliches Land seine eigene Art und Gaben hat, es also auch mit eigenen kurzen Rechten regiert würde . . . . die weitläufigen und fern gesuchten Rechte sind nur Beschwerung der Leute und mehr Hindernis denn Förderung der Sachen." Darum war Luther auch, anders als die Kanonisten, ein Freund des Gewohnheitsrechtes, das feste Wurzeln im heimatlichen Boden hat. Nur wo das geltende Recht mit dem christlichen Gewissen in Widerstreit geriet, da war es ihm keinen Augenblick zweifelhaft, daß das Recht zu weichen habe. Das galt ihm nicht bloß für die Zusammenstöße des Rechtes der gläubigen Gemeinde mit den geschichtlich erworbenen Rechten bestimmter Personen oder Körperschaften, sondern z. B. auch für die Bekämpfung des Wuchers

oder der schnöden Dieberei des unerlaubten Nachdrucks, die mit dem geistigen Eigentum Straßenraub treibe und darum schwerer Strafen würdig sei. Überhaupt war ihm das Recht, wo es als starres Paragraphensystem und Gegenstand juristischer Haarspalterei aufgefaßt wurde, ganz und gar nicht verehrungswürdig, sondern Last und Ärgernis, und alles gelehrte Wissen vom Recht ohne Frucht und Segen, wo der reine Wille fehlte, die jeweiligen Verhältnisse richtig zu sehen und zu beurteilen. Und so hatte er ein sehr gesundes Verständnis für die Fortbildung des Rechtes unter sorgfältiger Beachtung des Landesbrauchs und der Forderungen christlichen Gewissens sowie für jene richterliche Pflicht der „Gelindigkeit" oder der ausgleichenden Gerechtigkeit, die er mit Aristoteles „Epiikie" nannte.

Solche Würdigung des klassischen Altertums und seiner großen Kulturleistungen hatte mit dem Humanismus eigentlich noch wenig zu tun, sie vertrug sich vielmehr durchaus mit spätmittelalterlicher Überlieferung. Stand doch seit dem 13. Jahrhundert das Ansehen des Aristoteles als des größten Moral- und Kulturphilosophen unerschütterlich fest, ohne den man nicht imstande gewesen wäre, jenes vernünftige System sittlicher Zwecke und Lebensordnungen aufzubauen, das die Verkirchlichung der Gesellschaft erst ermöglicht hatte, und in dem die Güter und Pflichten des irdischen Lebens nunmehr als in der menschlichen Natur angelegte denkmäßig begriffen, zugleich aber durch das Erbsündendogma gegen Überschätzung geschützt werden konnten, so daß die überweltlichen Lebenszwecke des Christentums und seine jenseitigen Güter nur um so heller erstrahlten. Wenn der Nominalismus diese Gegensätze von Natur und Übernatur, Vernunft und Offenbarung noch schärfer zum Bewußtsein brachte, als die ältere Scholastik, so ließ er nicht nur die Unvereinbarkeit der aristotelischen Philosophie mit der biblischen Heilslehre stärker hervortreten und bereitete Luthers theologischen Kampf gegen Aristoteles vor, sondern er machte zugleich auch, ohne es zu wollen, für eine von kirchlichen Maßstäben gänzlich absehende Würdigung der antiken Denker, wie sie dann

der Humanismus anstrebte, schon die Bahn frei. Aus dieser Sachlage erklären sich die scheinbaren Widersprüche in Luthers Beurteilung des Aristoteles, die bald bewundernd und preisend, bald schroff ablehnend sich äußert. Seine Bewunderung gilt nicht nur den logischen und rhetorischen Schriften des Griechen, sondern auch dessen Ethik und Staatslehre, in denen die Erziehung zu einem feinen, züchtigen, ehrbaren Leben, zu Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrfurcht und zu staatsbürgerlicher Tüchtigkeit vorzügliche Handreichungen finde, während seine Abneigung dort beginnt, wo dieser Denker das Gebiet des natürlichen Lebens verläßt, um vom Standpunkt der weltlichen Vernunft über Gott, das Wesen der Seele, die ersten und letzten Dinge oder über Vorsehung und Weltregierung zu reden, also an jenen höchsten Wahrheiten, die jenseits aller menschlichen Fassungskraft liegen, zum „Schwätzer" zu werden. Obwohl der Nominalismus das Wesen des Menschen im Willen sah und diesem die Fähigkeit der freien, auch von Vernunftgründen unabhängigen Entscheidung zuschrieb, hat er dennoch stets daran festgehalten, daß der freie Wille, selbst wenn er einer erworbenen Neigung zum Guten beharrlich folgt, ohne die in Taufe und Beichte ihm zufließende Gnade Gottes niemals jene übernatürliche Liebe hervorbringen könne, die allein zu den christlichen Tugenden befähigt und die Seligkeit sichert. Auch folgerte der Nominalismus aus der unergründlichen Irrationalität des göttlichen Willens, daß selbst die höchsten Anstrengungen des menschlichen Willens, wiewohl sie vom göttlichen Gesetz gefordert werden, kein Anrecht auf das ewige Leben verbürgen können, weil alles überweltliche Geschehen eben auch übervernünftig ist. Luther überwand die Gefahren solcher Gedankengänge durch die entschlossene Glaubenserkenntnis, daß der freie Wille „nichts sei", und daß das Wesen Gottes nicht jene selbstbeschränkungslose Freiheit sei, die von der Vernunft „Willkür" genannt werde, sondern die in Christo offenbar gewordene Liebe, von deren Verheißungen niemand ausgeschlossen sein soll. Und hieraus gewann nun sein Gegensatz zu Aristoteles eine

unversöhnliche Schärfe: dessen Ethik wurde ihm zur „schlimmsten Feindin" der Gnade, der christlichen Heilslehre und des christlichen Gottesglaubens.

Luther räumte zwar ein, daß die Gotteslehre des Aristoteles auch dem christlichen Theologen gute Dienste leisten könne, indem sie dazu anleite, Gott nicht bloß als unteilbares und unveränderliches Sein im Gegensatz zu der Vielheit und Veränderlichkeit des Sichtbaren, sondern auch als den Urquell des Lebens und der Bewegung zu betrachten. Ähnlich bekannte er, von dem physiko-theologischen Gottesbeweis in der Fassung Ciceros immer einen starken Eindruck empfangen zu haben: daß nämlich aus der Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit der Welt die Weisheit und Güte ihres Schöpfers notwendig folge. Aber er war sich sehr klar darüber, daß die philosophierende Vernunft auch auf entgegengesetzte Betrachtungen hingeführt werden könne, also des sicheren Haltes ermangele, und darum erschienen ihm solche Gedanken der natürlichen Gotteserkenntnis für den christlichen Theologen eben nur dann brauchbar, wenn sie nicht als spekulierende Metaphysik, sondern als Aussagen des religiösen Bewußtseins vorgetragen wurden, also nicht in der Meinung, mit kreatürlichen Begriffen das Übernatürliche erkennen zu können, sondern lediglich mit der Absicht, dasjenige, was der vom Himmel stammende Glaube über Gottes Wesen uns offenbart hat, in die Sprache der Vernunft zu übersetzen. Weil aber diese Bewußtseinsstellung allen Denkern des klassischen Altertums noch gefehlt hatte, waren sie für Luther trotz allen Bemühungen um natürliche Erkenntnis Gottes und der Sittlichkeit schließlich doch nur „elende Heiden", denn sie hatten noch nichts von dem innersten, persönlichen Wesen Gottes gewußt, das erst der Christ als Liebesgesinnung begreifen lernte.

Luther hatte seine nicht unbeträchtliche Belesenheit in den antiken Schriftstellern nach glaubwürdigen Zeugnissen wesentlich seinen Studienjahren zu danken, Plautus und Vergil hatten ihn sogar ins Kloster begleitet. Auch in späteren Jahren erneuerte und erweiterte er gelegentlich seine Bekanntschaft mit

ihnen und widmete den vorzüglichsten griechischen Schriftstellern besondere Sorgfalt. Seine Schriften sind, wie früher gezeigt wurde, reich an klassischen Belegen, die freilich nicht immer aus erster Hand gewonnen sein dürften. Nirgends aber läßt sich erweisen, daß er die antiken Schriftsteller mit humanistischen Augen gelesen habe. Wenn er hie und da anspruchslose lateinische Verse formte, so war das nicht mehr als spielende Fortsetzung alter Schulübungen. Wie wenig sein sicher, selbständig und ausdrucksvoll gehandhabter lateinischer Stil den Ehrgeiz hatte, mit der geschmückten Eloquenz der Humanisten zu wetteifern, hat er selbst gelegentlich bescheiden angedeutet. Ihm galt das Studium der Antike weder als selbständiges Forschungsgebiet, geschweige denn als ausfüllende Lebensaufgabe, noch als „hohe Schule der Menschlichkeit", denn der Inhalt eines christlichen Lebens war ihm ein für allemal im Evangelium gegeben, in dem Sinn und Ziel alles irdischen Daseins und Wirkens in einer auch den höchsten Forderungen menschlicher Vernunft schlechthin überlegenen Weise von Gott selber bestimmt worden sei. Darum führten die Alten nach seiner Überzeugung nicht in die Mitte der wahren Menschenbildung, sondern nur in ihren Vorhof. Sein Verhältnis zu ihnen war also nicht wesentlich anders, als das der spätmittelalterlichen Schulüberlieferung: sie waren ihm aufrichtig bewunderte Vorbilder sittlicher und staatsbürgerlicher Tüchtigkeit, Lehrer der Lebensweisheit, Meister in der Kunst des richtigen Denkens und klaren Darstellens, aber alles, was sie zu geben hatten, lag innerhalb der Grenzen der kreatürlichen Vernunft, war also nur bedingt wertvoll und sogar geeignet, auf Irrwege zu führen, wenn man sich nicht jederzeit bewußt blieb, in der christlichen Offenbarung die unbedingt verpflichtende göttliche Wahrheit zu besitzen, an der alle von Menschen erarbeiteten „Wahrheiten" zu prüfen und zu berichtigen sind. Wie weit er entfernt war, die alten Klassiker nur als Vermittler formaler Bildung zu schätzen, lehrt einer seiner berühmtesten Aussprüche: wie niemand den Vergil in seinen „Bucolicis" und „Georgicis"

verstehen könne, der nicht fünf Jahre Hirt oder Ackermann gewesen sei, so könne auch niemand den Cicero in seinen Episteln ganz verstehen, er habe denn fünfundzwanzig Jahre in einem großen Gemeinwesen sich bewegt. Gerade deswegen war er sogar geneigt, einen Cicero, der „in großen Sorgen im Regiment gesteckt", höher zu stellen als den „müßigen Esel" Aristoteles: er sah diesen mehr als „Vernunftklügler" an, während Cicero „groß Bürde, Mühe und Arbeit auf sich gehabt", also im öffentlichen Leben ganz anders sich erprobt habe; von ihm könne man die „rechtschaffene", lebenstüchtig machende Philosophie lernen. Das berührt sich allerdings sehr nahe mit der humanistischen Verherrlichung Ciceros als des Meisters in der Kunst des recte beateque vivendi. Aber jene rühmenden Sätze Luthers werden doch weit überboten durch das christliche Bekenntnis: „die heilige Schrift meine niemand genugsam verschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten, wie Elia und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert"; vor dem überschwenglichen, niemals auszulernenden Reichtum des göttlichen Wortes muß auch die höchste weltliche Weisheit in Schatten sinken.

Daß ein jeglicher sich in seinem „Berufe", an der ihm gewiesenen Arbeitsstelle, als Erfüller eines göttlichen Auftrags, also „von Gottes Gnaden" wisse und aus diesem Bewußtsein den dauernden Antrieb empfange, sich in der Gewissenhaftigkeit des „Dienstes", den er Gott und dem Nächsten erweist, von keinem übertreffen zu lassen, — diese innerlich fromme Auffassung, die darauf verzichtet, das Glück zu erjagen als ein dingliches Gut, die vielmehr in der Hingabe an die überpersönlichen Zwecke des Lebens das Glück um so sicherer findet, je weniger sie es gesucht hat, ist durch die Reformation zum dauernden Besitztum des deutschen Menschen geworden und hat die Fähigkeit zu jenem stillen Heldentum der Pflicht in ihm großgezogen, vor dem die humanistischen Ideale der schönen Lebenskunst, der Kultus der Menschenrechte und aller genießeri-

schen Bildungstriebe noch immer beschämt zurückgewichen sind, sobald unser Volk vor eine harte Schicksalsprobe sich gestellt sah und sich von neuem darauf zu besinnen hatte, wo die letzten Wurzeln seiner sittlichen Bewährungskraft eigentlich liegen.

Luther war als Schriftsteller so gänzlich unberührt von literarischem Ehrgeiz und der Sorge um Nachruhm, wie es keinem Humanisten möglich gewesen wäre. Im Grunde hatte er ja mit all seinem Schreiben nichts anderes gewollt, als die Menschen zu der heiligen Quelle zurückzuführen, aus der zu schöpfen sie über so viel unnützem Bücherlesen leider verlernt hätten. Nachdem er selbst die Bibel den Deutschen in ihrer eigenen Sprache neu erschlossen, hoffte er, „es sollte des Schreibens weniger und des Studierens und Lesens in der Schrift mehr werden", und seine eigenen Bücher mochten samt und sonders zu Staub werden, wenn nur dieses Ziel erreicht würde, daß das Buch aller Bücher wieder zu dem heiligen Jungbrunnen aller Geistes- und Gemütsbildung werde, wie in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche. Hier waren Entdeckungen zu machen und Erkenntnisquellen aufzuschließen, denen die wissenschaftliche Forschung in Natur und Geschichte nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen hatte, weshalb auch wissenschaftliche Arbeit als Selbstzweck, nicht im Dienst des göttlichen Wortes, für Luther noch keinen verständlichen Sinn haben konnte. Er war als Schüler Occams tief davon durchdrungen, daß die Theologie vermöge ihres Gegenstandes: der Auslegung des aus übernatürlichen Quellen stammenden Glaubens, und ihres Zieles: die rechte Erkenntnis von der Stellung des menschlichen Willens zum göttlichen zu vermitteln, nicht mit den Wissenschaften auf einer Linie stehe, sondern alle überrage und vor dem Abirren auf falsche Pfade bewahre. Die Reformation hat die königliche Stellung der Theologie über allen Wissenschaften für mehr als ein Jahrhundert neu befestigt und damit zugleich der skeptischen Annahme einer zwiefachen Wahrheit, einer übernatürlich offenbarten und einer vernunftmäßig ermittelten, den Boden abgegraben, indem sie die

Überzeugung herrschend machte, daß nichts in der Philosophie für wahr gehalten werden dürfe, was in der Theologie für falsch erklärt werden müsse, denn das hieße Gott zum Lügner machen und Menschenvernunft höher ehren, als sein unvergängliches Wort. Die humanistischen Ansätze zu einer religionsgeschichtlichen Betrachtung des Christentums im Sinne der „natürlichen Theologie" wurden im Bereiche der Reformation in ihrer Entwickelung gehemmt durch das dogmatische Urteil, daß eine kritische Prüfung der christlichen Offenbarung, ihrer Voraussetzungen und ihrer Entstehung mit der einzigartigen Würde des Gegenstandes unvereinbar sei, und daß die absoluten Werte der christlichen Religion nicht in das Getriebe der relativen Geltungen hinabgezogen werden dürften, vielmehr als die letzten und höchsten Maßstäbe alles vernünftigen Forschens und Erkennens zu verehren seien. Ebenso wurde durch die scharfe Trennungslinie zwischen Wissen und Glauben sowohl dem religiösen Rationalismus wie der Naturphilosophie jede Grenzüberschreitung verwehrt. Die Bewegungsfreiheit der Wissenschaften war also nach Luthers Überzeugung nur innerhalb bestimmter Schranken zulässig. Aber diese Überzeugung beruhte noch nicht, wie später bei dem kleinen Geschlecht der kirchlichen Machthaber, auf schwächlichem Mißtrauen gegenüber einem angeblich autoritätsfeindlichen Denken, sondern auf der als unabweisbar erkannten religiösen Pflicht, Gottesrecht und Menschenrecht scharf auseinanderzuhalten und dem religiösen Lebenszweck des einzelnen wie der Gesellschaft alles unterzuordnen, weil nur so einer Anarchie der Zwecke vorgebeugt und die Arbeit am Reiche Gottes einheitlich geleitet und gefördert werden konnte.

Die Hochschätzung, die Luther der Geschichtswissenschaft entgegenbrachte, war lediglich bedingt durch den außerordentlichen Lehrwert, den er ihr beimaß. Geschichtliches Erkennen um des Erkennens willen, das bis ins Letzte und Kleinste erforschen und verstehen möchte, wie alles gewesen und wie es gekommen ist, lag außerhalb seines Gesichtskreises. Ihm war

alles Geschehen Gottes Werk, sein „eigenes“: Huld und Liebe, oder sein „fremdes“: Zorn und Strafe. Dies zu beschreiben, galt ihm als Aufgabe der Geschichte, die den großen Vorzug habe, nicht bloß zu lehren, sondern mit dem Wort die „Exempel“ zu verbinden und derart vor Augen zu stellen, „als wäre man dabei und sähe es also geschehen alles, was vorhin die Worte durch die Lehre in die Ohren getragen haben.“ „Da findet man beides: wie die getan, gelassen, gelebt haben, so fromm und weise gewest sind, und wie es ihnen gangen oder wie sie belohnet sind; auch wiederum wie die gelebt haben, so böse und unverständig gewest sind, und wie sie dafür bezahlet sind.“ So wird die Geschichte zu einer Bereicherung der eigenen Erfahrung durch die Erfahrungen der früheren Geschlechter, denn das menschliche Leben ist ja viel zu kurz, als daß man nur durch eigene Erfahrung klug werden könnte. Wenn nun leider die geschichtliche Kunde von vielem verloren ging, es auch weder möglich noch nötig ist, alles aufzusammeln, sondern nur unerläßlich, daß „die wichtigsten Stücke aufs kürzest behalten würden“, so ist und bleibt Historienschreiben doch ein „hohes Werk“, denn gerade weil Gott es ist, der in der Geschichte ohne Unterlaß wirkt, so müssen alle Ereignisse „mit höchstem Fleiß, Treue und Wahrheit geschrieben werden“, so daß man sie ebenso sicher glauben kann, als wenn sie in der Bibel stünden. Dazu gehören aber hohe, wohlgestellte Leute, die nicht um falscher Rücksichten willen unliebsame Dinge verschweigen oder umdeuten, geringe Verdienste aufblasen, „wiederum aus Gunst ihres Vaterlandes und Ungunst der Fremde die Historien schmücken oder sudeln, danach sie jemand lieben oder anfeinden.“ „Damit werden die Historien über die Maßen verdächtig und Gottes Werke schändlich verdunkelt, wie man den (byzantinischen) Griechen schuld gibt, auch des Papstes Heuchler — Luther denkt an Flavius Blondus und Platina — bisher getan und noch tun, und zuletzt dahin kommt, daß man nicht weiß, was man glauben soll. Also verdirbt der edle, schöne, höchste Nutz der Historien und werden eitel Wäscher daraus.“

Deshalb sollten Kaiser, Könige und hohe Herren es sich angelegen sein lassen, die Urkunden in ihren Archiven sorgfältig zu sammeln, treffliche Leute heranzubilden und freigebig zu besolden, damit sie mit dem vollen Mut zur Wahrheit die Geschichte ihrer Zeit schreiben, solche Werke alsdann in den öffentlichen Büchersammlungen allgemein zugänglich zu machen und den Nachkommen zu überliefern, wie es einst die Juden gehalten hätten. Es fehlt denn auch nicht an Zeugnissen dafür, daß diese Mahnungen Luthers, besonders der Ruf nach öffentlichen Büchersammlungen tatkräftige Beachtung fanden. Luther beklagte, daß er selbst nicht Zeit genug gehabt, gute Historien zu lesen, noch mehr aber, daß die Deutschen von ihrer eigenen Geschichte so wenig wissen, weshalb „man auch von uns Deutschen nichts weiß in andern Landen und müssen aller Welt die Deutschen Bestien heißen, die nichts mehr können denn kriegen, fressen und saufen." Diese lebhaft empfundenen Bildungsmängel erklärten sich namentlich daraus, daß die Geschichtswissenschaft damals auf den hohen Schulen noch kein selbständiges und als solches anerkanntes Unterrichtsfach war, weshalb methodische Fortschritte auf diesem Gebiete eigentlich nur Sache des glücklichen Zufalls waren, jedenfalls noch nicht aus einer geschlossen sich fortpflanzenden Überlieferung planmäßig gewonnen werden konnten.

Es gibt nach Luther noch eine andere Möglichkeit, geschichtliches Wissen ins Volk zu tragen: wie sich die deutsche Heldensage in Liedern fortpflanzte, so könnte auch das Andenken großer Männer und Ereignisse in volkstümlichen Liedern festgehalten werden. Er dachte dabei an jene zahlreichen geschichtlichen Volkslieder, die für die Bildung einer öffentlichen Meinung damals eine ähnliche Bedeutung hatten, wie später die Zeitungen. Luther hat den von den Humanisten rühmlich betätigten Sinn für Erforschung der vaterländischen Vergangenheit auch seinerseits mannigfaltig bewährt; während jene aber weniger aus eigener Forschung und Beobachtung schöpften, als aus den Büchern antiker Schriftsteller oder zeitgenössischer Ausländer, etwa eines Enea Silvio oder Flavius Blondus, ging er mit

scharfem Aufmerken und Vergleichen, teilweise auch in sorgfältigem Aufzeichnen und Sammeln den ihm erreichbaren Zeugnissen deutscher Volksart liebevoll nach: Sprichwörtern und Redensarten, Reimsprüchen, Liedern, Volksbüchern, Rätseln, Märchen und Schwänken, auch den Unterschieden in Mundart, Stammessitten, Festbräuchen, Verkehrsformen u. dgl., für deren vergleichende Beobachtung ihm zuerst die Erfahrungen seiner Romreise den Blick geschärft hatten. Ein im Jahre 1537 erschienenes Verzeichnis deutscher Eigennamen nach ihrer sprachlichen Herkunft ist zwar, obwohl es seit 1554 unter Luthers Namen ging, sicherlich nicht von ihm selbst verfaßt, aber doch aus seinem Kreise hervorgegangen und nicht ohne Beziehung zu der von ihm mit besonderer Liebhaberei gepflegten Kunst der Namendeutung. Seine Kenntnis der biblischen und kirchlichen Geschichte, die ihm ja in seinem Kampfe mit dem Papsttum das wichtigste Rüstzeug schaffen mußte, war ungleich umfassender und zuverlässiger, als die der Profangeschichte, wies jedoch, dem Wissensstande der Zeit entsprechend, mancherlei Lücken auf, namentlich soweit die Zeit vom 7. bis zum 11. Jahrhundert in Frage kam. Das geht besonders deutlich aus den Geschichtstabellen hervor, die er sich in späteren Jahren zum eigenen Gebrauch anlegte, und die 1541 (in zweiter Ausgabe 1545) als „Supputatio annorum mundi“ auch im Druck erschienen sind. Was er von der Geschichte der Griechen und Römer in vorchristlicher Zeit wußte, dankte er wohl nur der Schulüberlieferung, gelegentlicher Beschäftigung mit antiken Schriftstellern oder einer der damals beliebten Weltchroniken des Sabellicus, Nauclerus oder Antoninus; dagegen wendete er späterhin der Religion und den Sitten der Türken mehrfach seine Aufmerksamkeit zu. Wichtiger indessen, als die Feststellung, daß Luther über ein reiches geschichtliches Wissen verfügte und der Geschichte einen hohen Bildungswert zuerkannte, ist für uns die Frage, welche Bedeutung ihm in der Entwickelung der Geschichtswissenschaft etwa zuzusprechen sein mag.

Auch hier zeigt sich wieder, daß die großen Fortschritte

wissenschaftlichen Denkens, die ja immer an eine neue Art der Fragestellung geknüpft sind, nicht sowohl aus der wissenschaftlichen Arbeit als solcher hervorgehen, als aus bestimmten Forderungen des Lebens, die ihr Richtung und Aufgaben unweigerlich vorschreiben. Sicherlich hatte der Humanismus sich eine Fülle geschichtlicher Anschauung, zum mindesten des klassischen Altertums, erarbeitet, wie sie auch den besten mittelalterlichen Köpfen noch nicht erreichbar gewesen war: zur Erklärung der alten Schriftsteller bedarf es nach Erasmus der Kenntnis der Geschichte, des Staates, der Einrichtungen, der Sitten und alles Wissens der Alten. Und doch ist die in dieser Forderung bereits angebahnte Richtung auf kulturgeschichtliche Erforschung der Vergangenheit nicht vor dem 18. Jahrhundert zur Entfaltung gekommen, weil die Fähigkeit, die Masse der allmählich aufgespeicherten Einzelheiten zu einem in sich geschlossenen Gesamtbilde zu formen, eine künstlerische Erziehung voraussetzt, die erst damals das Innere der Person zu erfassen begann, während sie sich für die Humanisten noch auf die Äußerlichkeiten der Sprache und des Stiles beschränkt hatte. Dagegen wurden nun im 16. Jahrhundert Antriebe in der geschichtlichen Forschung mächtig, die zum ersten Male nötigten, die auseinanderfahrende Vielfältigkeit des Wissens in große Gruppen zu ordnen, also bestimmten Gesichtspunkten der stofflichen Auswahl, der methodischen Behandlung und Deutung zu unterwerfen. Und diese Antriebe kamen von außen in die Forschung hinein: sie stammten aus den staatlichen und kirchlichen Umwälzungen, von denen die Welt damals erschüttert wurde. In einzelnen hervorragenden Köpfen entstand unter solchen Eindrücken eine ganz neue Fähigkeit, die Gegenwart an die Vergangenheit anzuknüpfen und aus ihr herzuleiten, sowie eine neue Kunst, diese Deutung geschichtlicher Vorgänge in Darstellungsformen zu fassen, durch die sie von anderen nacherlebt und diesen zum geistigen Besitz werden konnten, wobei nun erst die innerlichen Vorzüge der antiken Geschichtsschreibung, also nicht bloß ihre sprachliche und stilistische Form,

sondern ihre geistige Durchdringung des Stoffes vorbildliche Bedeutung gewannen. Der Blick für die Tatsachen wurde schärfer und klarer, je mehr aus der Menge der bloß gewußten Tatsachen die erlebten und innerlich verstandenen sich abzuheben begannen und damit das Vermögen kritischer Scheidung, der Ablehnung alles Unechten, Sagenhaften oder Schönfärberischen sich kräftigte. Der erste große Geschichtsschreiber, in dem diese neue, unmittelalterliche Art, geschichtliche Zusammenhänge zu erblicken, sich schöpferisch regte, kam aus demjenigen Lande, das seit Jahrhunderten der Schauplatz gewaltigster politischer Umwälzungen gewesen war und aus seinem heißen Boden nicht nur den Humanismus, die Sehnsucht nach Wiederherstellung seiner ehemaligen menschlichen Größe und Schönheit hervorgebracht hatte, sondern auch den Gedanken des nach antiker Weise von der Stadt ausgehenden und aus dem Wettkampf der großen Städte sich emporhebenden souveränen Macht-, Eroberungs- und Bildungsstaates. Indem Macchiavelli die realistische Anschauung der ihn umgebenden politischen Wirklichkeit, wie sie sich ihm in den Stadtchroniken und in selbständiger Beobachtung darstellte, mit ähnlich gerichteten Betrachtungen der alten, namentlich römischen Geschichte in Beziehung setzte, wurden geschichtliche Analogien ihm zu dem wichtigsten methodischen Mittel, um den inneren Zusammenhang der Begebenheiten zu erhellen und vor allem, um das Wesen des Staates zum ersten Male intuitiv zu erfassen: ihm war der Staat bereits ein lebendiger Körper, der, wie jedes Individuum, vom Gesetze der Selbsterhaltung bestimmt wird, also teils Macht ausübt, teils Macht erleidet, und dessen innere Geschichte wesentlich darin besteht, daß seine einzelnen Glieder, die Klassen und Parteien, friedlich oder feindlich miteinander in Wettbewerb treten, also Stärke und Gesundheit des Ganzen fördern oder schwächen, während seine äußere Geschichte sich in den entsprechenden Wechselwirkungen mit anderen Staatspersönlichkeiten vollzieht. Er hat mit dieser Beseelung des Staatsbegriffes durch die Lebensnotwendigkeiten des sich selbst

wollenden Machtwillens nicht nur der Politik, sondern auch der Geschichtsschreibung neue Bahnen gewiesen, und die noch heute vorwaltende Auffassung, daß der eigentliche Träger des geschichtlichen Lebens der Staat sei, besitzt in ihm ihren ersten klassischen Vertreter. Ganz anderer Art waren die Antriebe, die das geschichtliche Denken durch die Reformation empfing.

Nicht der Staat, sondern die Kirche und die christliche Gesellschaft war ihr der leitende Begriff, von dem aus die geschichtlichen Vorgänge gedeutet wurden. Und während die Schüler Machiavells die religiösen und sittlichen Bewegungskräfte durchaus den politischen unterordneten, um nur soweit mit ihnen zu rechnen, als sie der Erhaltung der staatlichen Macht förderlich oder hinderlich waren, erhob sich in Deutschland das großartige Bewußtsein, daß Religion und Sittlichkeit ihrer Natur nach sich niemals einer weltlichen Macht unterwerfen können, weil der Gehorsam gegen Gott und seine Gebote dem Gehorsam gegen Menschengebote allezeit vorangehen muß. Die Leidenschaft für das Absolute, also für das unbedingte Recht der göttlichen Wahrheit gegenüber der Schwäche und Fehlbarkeit der sich selbst betrügenden menschlichen Vernunft, hatte einst in Augustin eine der größten Umwertungen der Weltgeschichte hervorgerufen: die Verurteilung des ehemals bewunderten Römerstaates als einer Ausgeburt der Gottlosigkeit und der Selbstsucht und eines schmählichen Abfalls von der Idee des Ewigguten. Dieselbe Leidenschaft für das Absolute wehrte sich in Luther gegen die ungeheure Verkehrung des Christentums, wie sie sich ihn in der römischen Kirche darstellte, und sie schärfte ihm nicht nur Kraft und Rüstzeug der kritischen Untersuchung, sondern ließ ihm auch den ganzen Verlauf der Geschichte in großen Gegensätzen und Gruppierungen sehen, die ihm einen gewaltigen Inhalt, ja eine unerhörte dramatische Bewegtheit mitteilten und um so ergreifender wirkten, als sie das unaufhörliche Ringen derselben Mächte bezeugten, die in der Brust eines jeglichen Menschen widereinander streiten: Geist und Fleisch, Christus und Belial,

Gnade und Vernunft, Gottesliebe und Weltsucht, Glaube und Unglaube.

Da die Reformation die religiöse Wahrheitsfrage unerbittlich zur Entscheidung stellte, um das echte Christentum gegen seine Verfälscher zu schützen, es aus der Verborgenheit herauszuziehen und alle empfänglichen Herzen zu ihm zu bekehren, so konnte ihre letzte Beweisquelle immer nur die heilige Schrift sein. Aber neben ihr gewann auch der Beweis aus der Geschichte eine zunehmende Bedeutung, und zwar nach zwei Richtungen. Einmal war es ja Luthers Überzeugung, daß das echte, biblische Christentum nicht bloß zur Zeit der Apostel bestanden, sondern auch durch alle folgenden Jahrhunderte ununterbrochen weitergelebt habe, selbst unter dem Papsttum, denn die Wahrheit kann wohl zeitweilig sich verbergen oder öffentlich verleugnet werden, aber sie kann nicht untergehen, und da das Evangelium immer vorhanden war, so muß es auch immer Menschen gegeben haben, die innerlich von ihm ergriffen waren, mochten es auch vielleicht nur wenige sein. An diese Überzeugung Luthers hat sich eine Forschungsrichtung angeschlossen, die bemüht war, neben der römisch-katholischen Überlieferung eine ebenso alte und stetig fortlaufende evangelische nachzuweisen; diese Richtung gipfelte in dem berühmten „Catalogus testium veritatis“ des Matthias Flacius (1556). Dann aber hatte Luther auch zu zeigen gehabt, wodurch die christliche Kirche seit den Zeiten der Apostel auf falsche Wege geraten sei; er war insbesondere der Entstehung des Papsttums, der Sekten und des Mönchtums, der Geschichte der Konzilien und des geistlichen Rechts sorgfältig nachgegangen, und vom Ablaßstreit bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein wären zahlreiche seiner Schriften namhaft zu machen, die die Eindringlichkeit solcher Studien bezeugen, am stärksten von 1535 ab. Auch diese Forschungsaufgaben fanden nach vereinzelten Vorstößen eines Hutten, Joh. Agricola oder Aventin ihre bedeutsamste Zusammenfassung in einer apologetischen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die Matthias Flacius mit

einem ganzen Stabe von Mitarbeitern 1559 — 74 vom ersten bis zum 14. Jahrhundert führte, um aus der Masse der mit einem erstaunlichen Fleiße zusammengebrachten Tatsachen und Zeugnisse immer wieder denselben Gegensatz hervorgehen zu lassen, der ihr als das Grundthema der Weltgeschichte galt: das Reich Christi und das des Antichrist. Wenn auch die Kritik der „Centuriatoren" als eine dogmatisch-konfessionell gebundene den Quellen Gewalt antat und jedes Verständnis für die natürlichen Beweggründe und Verknüpfungen der geschichtlichen Entwickelung, nicht etwa nur auf der gegnerischen Seite, vermissen ließ, also nach dieser Richtung gegenüber den verheißungsvollen Ansätzen humanistischer Geschichtsbetrachtung einen Rückschritt bedeutete, so war es doch ihr unleugbares Verdienst, daß sie ein von den Humanisten vernachlässigtes Gebiet geschichtlichen Lebens wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung machte: die kirchlichen Lehren, Zustände und Einrichtungen, womit sie ein auch außerhalb Deutschlands lange nachwirkendes Vorbild gaben. Ihrem Werke wurden von katholischer Seite seit 1588 die ebenso formlosen „Annales ecclesiastici" des Caesar Baronius zum Zwecke der Widerlegung entgegengestellt, eine grundlegende Sammlung von urkundlichem Wert, die in den folgenden Jahrhunderten mehrfach umgearbeitet und fortgesetzt werden sollte. „Beide Werke — bemerkt Karl v. Hase treffend — verfolgen einen der Geschichtsschreibung fremden Zweck: die andere Kirche des Abfalls von Christus zu überführen, und doch ist durch beide zum erstenmal die Kirche zu einem entwickelten Bewußtsein ihrer tausendjährigen Erlebnisse gekommen."

Neben der Frage nach den geschichtlichen Voraussetzungen und Notwendigkeiten der Reformation, die zunächst nur mit apologetischen und polemischen Mitteln in Angriff genommen werden konnte, meldete sich aber alsbald noch ein weiteres Bedürfnis: man wünschte, die Zeitgeschichte in gesichertem Wissen zu besitzen, insbesondere eine zuverlässige Kenntnis vom Leben Luthers und den mit seinem Namen verknüpften Ereignissen:

wie alles das, was man staunend erlebt hatte, eigentlich gekommen war. Luther selbst hatte die Absicht, diesem Bedürfnis entgegenzukommen und für den zweiten Teil der Wittenberger Gesamtausgabe seiner Schriften seine Denkwürdigkeiten zu verfassen. Daß ihn der Tod daran hinderte, ist ein nicht genug zu beklagender Verlust, wenn auch manches in seinen Schriften einigen Ersatz dafür bieten kann. In seiner „Vermahnung" zum Augsburger Reichstag (1530) zeichnete er z. B. ein eindrucksvolles Bild der „wahren" und der „falschen" Kirche: wie es vor der Reformation in der Kirche ausgesehen habe, und wie es jetzt in ihr aussehe und werden müsse; in der Vorrede zum ersten Bande seiner lateinischen Schriften (1545) gab er eine ergreifende Schilderung des Verlaufes der Reformation, auch in seinen Tischreden sind zahlreiche Erinnerungen und Betrachtungen dieser Art niedergelegt. Melanchthons Erinnerungsblätter, unmittelbar nach Luthers Tode verfaßt, waren mehr apologetisch als geschichtlich gehalten, und die schlichten Erzählungen der Reformationsgeschichte von Mykonius und Spalatin blieben im 16. Jahrhundert leider ebenso ungedruckt wie die Luthererinnerungen Ratzebergers. Die erste ausführliche Darstellung von Luthers Leben kam vielmehr aus dem feindlichen Lager: es war die lügnerische Schmähschrift des Cochläus (1549), der erst siebzehn Jahre später in der köstlichen Predigthistorie des Mathesius die erste ihren Gegenstand mit Liebe umfassende, aus reicher Kenntnis geschöpfte, in der Kraft der Darstellung vielfach unübertreffliche und unveraltbare Lebensbeschreibung Luthers folgte; mit ihrer Erzählungskunst konnte das zwar wohlmeinende und im einzelnen anziehende, aber im ganzen zu weitschweifige und nur nach erbaulichen Gesichtspunkten gegliederte Predigtbuch des Cyriacus Spangenberg „Theander Lutherus" (1589) den Wettbewerb um die Gunst der Leser allerdings nicht aushalten. Inzwischen aber war längst ein anderes Werk in die Öffentlichkeit getreten, das, nicht von einem Prediger, sondern von einem Juristen und Diplomaten verfaßt, für die wissenschaftliche Behandlung der

Reformationsgeschichte grundlegend werden sollte: die „Denkwürdigkeiten Religion und Staat unter Kaiser Karl V. betreffend" von Johannes Sleidanus (1555). Auch in diesem Schriftsteller waren die Antriebe der großen Zeit lebendig: staunend sah er in dem Weltreich Karls V. eine Macht sich erheben, wie sie seit Karl dem Großen nicht mehr erlebt worden sei, und zugleich in Luthers Reformation eine Wandlung sich anbahnen, die ihm als ein Wunder Gottes erschien. Aber diese Antriebe, die besonders kraftvoll in seinen beiden, auch von Luther hochgeschätzten „Orationes" an Kaiser und Stände (1542 und 44) zutage treten, wurden in seinem Geiste nicht schöpferisch nach der Weise Machiavells: weder steht ihm das Reich, dessen Geschichte er darstellen will, als ein lebendiger Körper vor Augen, noch vermag er die religiöse Veränderung, der sein stärkster Anteil gehört, aus dem geistigen Zusammenhang der Lutherischen Lehre hervorgehen zu lassen oder in der Entwickelung protestantischer Kirchenbildungen deutlich sichtbar zu machen. Er begnügt sich vielmehr mit der sorgfältigen Feststellung derjenigen öffentlichen Vorgänge, in denen die kirchlichen Umgestaltungen greifbar werden als Handlungen der obrigkeitlichen Gewalten, also des Kaisers, der Reichsstände und der sie beratenden Theologen, und führt diese durch Parteibildungen, Bündnisse und kriegerische Entscheidungen hindurch bis zum Augsburger Religionsfrieden, in dem die Lutherische Kirche ihre reichsgesetzliche Anerkennung sich errang. Aber sowenig das Werk der Bedeutung seines Gegenstandes demnach gewachsen scheint, so außerordentlich sind, selbst im Vergleich mit Machiavell, seine Vorzüge, insofern seine wichtigsten Quellen nicht die Darstellungen anderer, sondern die von den mithandelnden Personen unmittelbar ausgehenden Schriften, Berichte, Briefe und Aktenstücke sind, wobei ihm nahe persönliche Beziehungen zum Straßburger Archiv die wertvollsten Dienste leisteten. Sleidan schuf mit Bewußtsein eine Darstellung neuen Stils, die er den herkömmlichen Chroniken als „Historie" entgegenstellte, weil sie nur solche Dinge erzählen sollte, die

vom Verfasser selbst erlebt wurden oder durch unanfechtbare zeitgenössische Zeugnisse sich belegen lassen. Zwar ist der Urkundenvorrat, auf den er sich stützte, sehr lückenhaft und stammt überwiegend nur von der evangelischen Seite, auch erhebt sich seine streng an die Zeitfolge gebundene Darstellung nur selten über die Aneinanderreihung von Quellenauszügen zu einer die Einzelheiten schlüssig zusammenfassenden Berichterstattung der Dinge, sogut wie gar nicht zu einer Erfassung des Wesens und der Beweggründe der handelnden Personen; aber was ihr auf diese Weise an innerer Lebendigkeit und selbständigem Durchdenken mangelt, ersetzt sie durch die Gewissenhaftigkeit und Fülle, mit der sie die aus erster Hand geschöpften Quellen selbst sprechen läßt. Und diese leidenschaftslose, auch im Ausdruck überall nach Sachlichkeit strebende Darstellungsweise im Verein mit dem großen Gegenstand, um den es sich handelt, bedingte den ganz ungewöhnlichen Erfolg des Werkes, das nicht nur in Deutschland, sondern auch im Auslande vorbildliche Bedeutung für die geschichtliche Forschung gewann.

War die von Luther ausgehende Kritik der Kirchengeschichte auch ausschließlich durch religiöse Wertanschauungen bestimmt, so gewann sie doch eben darum nicht nur an Scharfsichtigkeit und Entschiedenheit, sondern sie half auch den methodischen Grundsatz befestigen, daß die ältesten Quellen den späteren und abgeleiteten gegenüber an Beweiskraft überlegen sein müssen, sie stellte zahlreiche Rechts- und Echtheitsansprüche in Frage, die früher kaum bezweifelt worden waren, und zwang auch den katholischen Gegnern, einem Eck, Emser, Cochläus und ihren Nachfolgern, ähnliche Beweisverfahren auf. Indem Luther ferner den göttlichen Ursprung des Papsttums bestritt, ihm wie der Geistlichkeit überhaupt jeden politischen Herrschaftsanspruch entzog und die Konstantinische Schenkung auf Grund der von Lorenzo Valla vorgetragenen Beweise als schändliche Lüge verdammte, gelangte er folgerichtig zu einer Auffassung des deutschen Kaisertums, die seinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem weströmischen leugnete. Als der Papst das

Kaisertum auf die Deutschen übertrug, beging er nach Luther lediglich einen Raub an dem griechischen Kaiser, den er „nicht nach seinem Mutwillen zwingen" konnte, und zwar in der Hoffnung, daß die Deutschen ihm als ihrem angeblichen Lehensherren gehorsam bleiben würden; in Wahrheit aber besaß er überhaupt keine lehensherrliche Gewalt, und das römische Reich bestand damals gar nicht mehr, war vielmehr längst zerstört und zerfallen, auch hatten die deutschen Völker längst ihre eigenen Herrscher, nicht von Papstes Gnaden. Wenn also Karl der Große die Länder, die ehemals zum weströmischen Reiche gehört hatten, sich untertan machte und den Titel eines römischen Kaisers annahm, so hätte er dazu der ihm widerstrebenden päpstlichen Salbung und Krönung überhaupt nicht bedurft, wie denn auch zahlreiche deutsche Herrscher nach ihm „vom Papst ungeschmiert sind blieben", ohne daß das ihre Machtausübung beeinträchtigt hätte. Aber nun kam die „Lüge" auf, daß der Kaiser das Reich vom Papst habe, und so haben die Deutschen jenen Raub des Papstes teuer bezahlen müssen: „wir haben des Reiches Namen, aber der Papst hat unser Gut, Ehre, Leib, Leben, Seele und alles, was wir haben", er hat sich zum Oberherrn über alle Kaiser gesetzt. „Ach, wollte Gott, daß etwa ein müßiger und gelehrter Historikus solche Exempel zusammentrüge, wie oft die Päpste nach den kaiserlichen und königlichen Kronen gegriffen haben!" An diese Gedankengänge Luthers knüpfte 1566 Flacius seine Schrift „de translatione imperii Romani ad Germanos" an, mit der sich später der Jesuit Bellarmin in seiner Abhandlung über die weltliche Gewalt des Papstes (1610) auseinanderzusetzen hatte. Die volkstümliche Auffassung, daß der wesentliche Inhalt der mittelalterlichen Geschichte der Kampf zwischen Papst und Kaiser um die Vormacht gewesen und deutsche Gutmütigkeit und Treuherzigkeit in diesem Kampfe von römischer Schalkheit und Büberei beständig hintergangen und ausgebeutet worden sei, hat in Luthers Kampf gegen Rom vielleicht ihre stärkste Wurzel; und seine wuchtige Streitschrift über die „donatio Constantini"

(1537) hat zweifellos tiefere Spuren hinterlassen, als alle Angriffe, die das frühere Mittelalter oder ein Nikolaus von Cues, Valla und Peacock gegen jene Urkunde gerichtet hatten.

Wollte man indessen der konfessionellen Geschichtsbetrachtung — ganz abgesehen von ihren nicht anzuzweifelnden Verdiensten um die Förderung der Forschung im einzelnen — aus ihrer Neigung, bei der Gegenpartei schließlich alles aus dem bösen Willen der Personen abzuleiten, einen vernichtenden Vorwurf machen, so wäre das sehr unbillig, denn dieser Mangel an geschichtlicher Einsicht hatte tiefer liegende Voraussetzungen, und noch die Geschichtsschreibung der Aufklärung bis tief ins 18. Jahrhundert hinein ist wahrlich nicht arm an Beispielen für die kindliche Zurückführung von Zuständen und Einrichtungen auf menschliche Bosheit und List oder auch auf plötzlich hereinbrechende Katastrophen und Gewalttaten. „Nur der Betrachtende hat Gewissen, der Handelnde nicht", hat Goethe einmal gesagt. Die Reformatoren waren von dem heiligen Recht der von ihnen vertretenen Sache viel zu tief durchdrungen, als daß sie das Unterfangen, die Geschichte von einem grundsätzlich unparteiischen, alles verstehen wollenden Standpunkt zu betrachten, überhaupt hätten ertragen können. Wie unmöglich es ihnen war, zeigt nichts deutlicher, als ihre leidenschaftliche Verurteilung des geistvollen Schwaben Sebastian Franck. Daß dessen Geschichtsbibel (1531), dessen Weltbuch (1554) und „Chronicon Germaniae" (1538) mit ihrer sorglosen, auf eigene Quellenforschung bewußt Verzicht leistenden Ausnutzung fremder Darstellungen ohne wissenschaftliche Bedeutung waren, hat jenes schroffe Urteil keineswegs bestimmt, sonst hätte z. B. Luther nicht einer so unbekümmerten Tendenzschrift wie den „Vitae Romanorum pontificum" des Engländer Robert Barnes (1536) hohes Lob zollen können. Seinen Argwohn erregte vielmehr der — damals von allen kirchlichen Parteien zur Ketzerei gestempelte — Versuch Sebastian Francks, die Weltgeschichte nicht vom Standpunkt des handelnden, bessernden und bekehrenden Volkserziehers, sondern eines an

ihrem Unsinn leidenden und sich enttäuscht, ja vergrämt in sich selber zurückziehenden Mystikers und Spiritualisten zu betrachten, für den schlechthin alle Formen sozialen Lebens, Kirche, Sekte, Gemeinde oder Staats-, Rechts- und Wirtschaftsordnungen mit dem Makel der Sünde behaftet und derart mit Torheit, Irrungen und Teufeleien durchsetzt schienen, daß ein wahrhaft guter und gottseliger Mensch innerlich keinerlei Gemeinschaft mit ihnen pflegen, aber sich freilich auch nicht dagegen auflehnen dürfe, denn was Gott geschaffen habe, müsse in Geduld ertragen werden, wenn man es auch nicht versteht. Luther war empört darüber, daß man aus Francks Büchern weder lernen könne, „was ein Christ glauben oder fromm Mann tun soll", noch „was er doch selbst glaube und für ein Mann sei". Aber wenn er an der Kritik des schwarmgeistigen Sonderlings mit Recht die positive Kraft eines an den geschilderten Ereignissen innerlich mitbeteiligten Geistes vermißte, so hatte er doch unrecht, dies auf den Hang zur Schmähsucht zurückzuführen, obwohl jenem nicht selten eine zersetzende Ironie eigen ist, die ihren Zusammenhang mit dem satirischen Skeptizismus eines Erasmus oder Agrippa von Nettesheim nicht verleugnet. Die Wahrheit ist vielmehr, daß Franck sich ernstlich bemüht, von den Leidenschaften, die das geschichtliche Urteil trüben, ebenso unabhängig zu bleiben, wie von den nationalen oder ständischen Befangenheiten und von der Neigung, um der Großen und Mächtigen willen Schönfärberei zu treiben; ihm stehen vielmehr alle Menschen gleich fern und gleich nahe: gleich fern, soweit sie der Stimme Gottes in ihrem Innern zu lauschen verlernt haben, um sich an die Wahnbilder einer irregeleiteten Masse hinzugeben, gleich nahe, weil er überzeugt ist, unter allen Völkern und Religionen Brüder und Geistesverwandte zu haben, jene stillen, redlichen, sanftmütigen und frommen Menschen, die im stetigen Umgang mit Gott das Heiligtum ihrer Seele von der Befleckung durch Selbstsucht und Machtstreben rein zu halten bestrebt sind. Er hat bereits eine deutliche Ahnung davon, daß nach dem Fall der Papst-

kirche auch die anderen Autoritäten, die die Menschheit gängeln, ins Wanken kommen müssen, und daß sie alle, weil aus bestimmten menschlichen Unzulänglichkeiten entstanden, nicht von dauernder Geltung sein können, denn „das Christentum leidet keine Regel, kein Gesetz und keine Ordnung", es schöpft aus dem Brunnquell aller menschlichen Rechte, und der Geist muß Herrscher bleiben über den Buchstaben. Franck unterscheidet an geschichtlichen Erscheinungen bereits scharfblickend typische, also für ihr Wesen bezeichnende, und singuläre, für ihre Würdigung also unerhebliche Züge, und wie er mit seiner Darstellung der Papstgeschichte als ein Vorläufer der Centuriatoren, mit seiner Umbildung des Ketzerbegriffes und seiner unkirchlichen Religionsauffassung als ein solcher Gottfried Arnolds bezeichnet werden kann, so hat er mit einem anderen Teil seiner Arbeit der Kosmographie des Sebastian Münster rühmlich vorgearbeitet. Seine hohen schriftstellerischen Gaben aber, die ihm neben Luther zweifellos den ersten Platz sichern, haben ihm allen Anfeindungen und Zensurverboten zum Trotz die Gunst der Lesewelt daheim und in der Fremde in einem außerordentlichen Maße gewonnen, weil der Zauber persönlicher Eigenart hier stärker zu spüren war, als in irgendeinem anderen gelehrten Werke der Zeit, wie er denn auch über Art und Unart deutschen Wesens schon manche feine und treffende Bemerkung gemacht hat.

Ungefähr gleichzeitig mit Francks Geschichtsbibel trat aber eine Darstellung der Weltgeschichte in die Öffentlichkeit, wie sie Luther sich nicht besser wünschen konnte, und die er für seine „Supputatio" sich alsbald dankbar zunutze machte. Es war die von Melanchthon bearbeitete Chronik des Astronomen Johannes Carion, die in deutscher Sprache zuerst 1532 erschien, dann in zahlreichen Nachdrucken und Übersetzungen sich verbreitete und von dem Prediger Johannes Funck bis zum Jahre 1546 weitergeführt wurde. Da Melanchthon dies Buch bei seinen Vorlesungen benutzte und weder mit der lateinischen Übertragung seines Schülers Hermann Bonus (1537) noch

mit der Fortsetzung Funcks zufrieden war, so entschloß er sich zu einer Neubearbeitung in lateinischer Sprache, deren erster und zweiter Teil 1558 und 60, bis auf die Zeit Karls des Großen reichend, erschien, während die Fortsetzung (1562 und 65) seinem Schwiegersohn Kaspar Peucer zufiel. Das hohe Ansehen, das diese Arbeit sich weit über Deutschlands Grenzen hinaus erwarb, beruhte wesentlich auf der sorgfältigen Auswahl ihrer Gewährsmänner nach dem Grundsatz, daß die ältesten, den jeweiligen Ereignissen am nächsten stehenden den Vorzug verdienen und spätere Fabeleien keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben. Die Darstellung der alten Geschichte baut sich demgemäß auf den Erzählungen der antiken Historiker unter Verwertung der gleichzeitigen Dichter, Redner, Philosophen und Naturforscher auf — wobei allerdings den gefälschten Bruchstücken bei Annius von Viterbo (1498) noch ein zu weitgehendes Vertrauen geschenkt ist —, die des Mittelalters auf den Schriften der Kirchenväter und den besten erzählenden Quellen, die damals bekannt waren: Paulus Diakonus, Einhard, Lambert von Hersfeld und dem sogenannten Chronicon Urspergense. Melanchthon verfährt nicht mehr annalistisch aufzählend, sondern er faßt nach sachlichen Gruppen zusammen, er bereitet durch seine Sonderung der weltlichen und der kirchlichen Vorgänge das künftige Auseinandergehen der Geschichtsschreibung in eine staatliche und eine kirchliche vor, er bricht auch mit der althergebrachten Gliederung des Stoffes nach sechs oder sieben Weltaltern und ersetzt sie durch eine solche nach drei Zeiträumen von je 2000 Jahren: die ersten 2000 Jahre (von der Weltschöpfung bis auf Abraham) leben die Menschen ohne Gesetz, die nächsten 2000 (bis zu Christi Geburt) unter dem Gesetz, die letzten 2000 unter dem Evangelium. Für den ersten Zeitraum ist die entscheidende Geschichtsquelle die Bibel, für den zweiten sind neben ihr die heidnischen Schriftsteller grundlegend, für den dritten die christlichen. Diese Einteilung geht auf einen Spruch aus dem Talmud zurück, den sich auch Luther zu eigen machte: er besagt, daß für die Dauer der

Welt 6000 Jahre vorgesehen seien. Für die stoffliche Gliederung legte Melanchthon das alte Schema von den vier Weltmonarchien, der babylonisch-assyrischen, persischen, griechischen und römischen zugrunde, und zwar derart, daß die jeweilig mächtigste Monarchie den Mittelpunkt der Erzählung bildet, um den die Darstellung der kleinen Reiche sich gruppiert. Auch für ihn, wie für Luther, ist die Geschichte ein Werk Gottes und darum ihr Studium einfach Christenpflicht. Der Sinn der weltlichen Geschichte kann ohne die kirchliche und die in ihr enthaltenen Prophezeiungen nicht gedeutet werden; sie liefert den Anschauungsunterricht für die offenbarten Wahrheiten der Religion, weshalb auch unter wechselnden Hüllen immer Gleichartiges wiederkehrt und mit dem natürlichen Geschehen sich das wunderbare beständig verflicht. Freilich weiß Melanchthon für den Wechsel der Monarchien und Machtverhältnisse, wo er sie nicht auf Einwirkungen der Gestirne oder geheimnisvolle Beziehungen der Zahlenmystik zurückführt, kaum andere Erklärungen, als solche, die in den Taten oder Eigenschaften der Herrscher liegen, denn die Geschichte der Staaten ist ihm in noch viel höherem Grade, als den Schülern Machiavells, eine solche der leitenden Personen, deren Wesen er aber lediglich nach dem unlebendigen Schema bestimmter Tugenden und Fehler zu schildern vermag. Hierin wurzelt übrigens seine Vorliebe für genealogische Untersuchungen, die ebenso auf seine Schüler überging wie die Sorgfalt in der Chronologie, das Bedürfnis nach klarer geographischer Anschauung der geschichtlichen Schauplätze und die Lust an etymologischen Spielereien. Wie schließlich die Macht ihren Schauplatz wechselt, je nachdem es Gott gefällt, so auch die Wissenschaft: sie war erst bei den Chaldäern, dann kam sie zu Phöniziern, Ägyptern, Griechen und Römern, im Humanismus erhob sie sich zu neuem Leben, aber im Grunde war es immer eine und dieselbe Wissenschaft, deren Schatzkammern Bibel und Antike sind, und die wohl zu Zeiten gut, zu anderen Zeiten wieder schlecht überliefert wird, aber im ganzen als eine in sich fertige Größe

betrachtet wird, die — ähnlich wie das römische Zivilrecht — eigentlich nicht mehr verändert, vielmehr nur deutlicher bestimmt, erkannt und bewußt gemacht zu werden braucht. Melanchthons Weltgeschichte ist neben dem kurzen Abriß Sleidans „de quatuor summis imperiis“ (zuerst 1556) die Grundlage des Geschichtsunterrichts und der späteren Lehrbücher bis ins 18. Jahrhundert hinein geblieben. Sie hat der weltlichen Geschichtsbetrachtung der Italiener gegenüber mit Bewußtsein die altchristlich-theologische wieder zur Herrschaft gebracht und diese mit den religiösen und sittlichen Anschauungen der Reformation durchdrungen. Aber sie hat anderseits den humanistischen Grundsatz, daß die ältesten Quellen auch die zuverlässigsten sind, gewissenhaft durchzuführen versucht und in der Beherrschung ihres gewaltigen Stoffes mehr Gründlichkeit, Umsicht, Belesenheit und pädagogisches Geschick bewiesen, als die Italiener, sie hat sich über die lockere annalistische Form zu zusammenfassender Erzählung und übersichtlichen Gruppenbildungen erhoben, geographische, chronologische und genealogische Untersuchungen angeregt, auch der Geschichte der Wissenschaften ihre Aufmerksamkeit geschenkt und nach Luthers Vorgang nicht nur dem staatlichen Leben eine selbständige Würde und somit auch eine besondere Stelle in der Darstellung zugewiesen, sondern auch Kenntnis der Staatsgeschäfte als ein wesentliches Erfordernis für den Geschichtsschreiber angesehen, dessen Mangel Melanchthon den mönchischen Geschichtsschreibern ebenso zum Vorwurf machte, wie ihre dürftige Vertrautheit mit den Quellen und den antiken Vorbildern. Wenn das Verständnis für die inneren Gründe des geschichtlichen Geschehens noch lange unentwickelt bleiben sollte, so lag das nicht allein an der theologischen Betrachtungsweise mit ihren feststehenden Maßstäben, sondern auch an der für Luther, Melanchthon, ihre Zeitgenossen und Nachfolger durchweg maßgebenden Anschauung, daß das geschichtliche Studium nicht etwa seine besonderen Erkenntniszwecke für sich habe, sondern daß sein Lehrwert in der Anschauung der lebendigen „Exempel“ zu suchen alles, sei:was

die Geschichte berichtet, würde nur zur Befriedigung der Neugier dienen, wenn ihm nicht heilsame Nutzanwendungen abgewonnen werden könnten für das richtige Verhalten und Urteilen in den religiösen, sittlichen und politischen Lebensfragen. Darum gilt es vor allem, die erzieherischen Werte ihrer teils vorbildlichen, teils warnenden und abschreckenden Beispiele herauszuarbeiten, während das übrige im ganzen unfruchtbarer Stoff bleibt, der für die Bildung des Charakters und der Überzeugung nichts bedeutet. „Die ganze Welt ist gleichsam die Bühne Gottes, auf der er uns die Beispiele aller Pflichten täglich vorführt." So verstanden wird die Geschichte zu einer Ergänzung der heiligen Schrift, zu einer Art Weltbibel, indem sie die Erprobung der göttlichen Wahrheiten in den Verkettungen menschheitlicher Schicksale ergreifend anschaulich macht.

So bedeutend also die Förderungen waren, die die Reformation den geschichtlichen Studien durch die organisierende Kraft ihrer Ideen gebracht hat, sie hat sie zugleich auch theologischen Zwecken von neuem dienstbar gemacht und von der freieren Entwickelung, die ihnen der Humanismus eröffnet hatte, wieder abgelenkt. Die Selbständigkeit der Geschichtswissenschaft ist darum nicht in Deutschland begründet worden, sondern — ähnlich wie die der Philologie — vorzüglich in Frankreich und Holland. Dort haben insbesondere die gelehrten Benediktiner von St. Maur und ihre Geistesverwandten den ganzen Umkreis der geschichtlichen Hilfswissenschaften mit ungeheurem Fleiß in Pflege genommen und in entsagungsvoller Sichtung der Überlieferungsmassen Quellenbücher und Nachschlagewerke von unveraltbarem Wert geschaffen. Wie dann die schülerhafte Bewunderung der Alten allmählich umzuschlagen begann in das stolze Bewußtsein, ihnen in Weltkenntnis, Naturforschung und Philosophie überlegen zu sein, so löste sich auch die Betrachtung der Geschichte von der Gebundenheit an Bibel und Kirchenlehre, je mehr der Staat als politische Größe sich über die konfessionellen Gegensätze erhob. Aber auch an dieser Entwickelung war die Reformation insofern entscheidend beteiligt, als die Hugenotten-

kriege in Frankreich die Frage nach dem bewaffneten Widerstandsrecht der Untertanen gegen eine andersgläubige Obrigkeit aufs neue zur Erörterung stellten und zu jenen einschneidenden Untersuchungen über Natur und Entstehung des Staates führten, die die Verweltlichung der Geschichtsschreibung in der Aufklärungszeit vollenden halfen.

Wie die Reformation ein neues Verhältnis zur geschichtlichen Welt und neue Einblicke in ihre Zusammenhänge eröffnet hat, so hat sie auch den entscheidenden Anstoß zur Entstehung einer neuen Wissenschaft gegeben, die für die Geisteswissenschaften von grundlegender Bedeutung werden sollte. Von der sogenannten Hermeneutik ist die Rede, d. h. von der Kunst der Auslegung oder von der Feststellung der Grundsätze und Regeln, nach denen schriftliche Denkmäler, insbesondere solche einer fernen und fremden Vergangenheit zu erklären sind, um ein möglichst vollkommenes und zutreffendes Verständnis ihrer Aussagen sowie der Verhältnisse und Vorstellungen, die ihnen zugrunde liegen, zu gewinnen. Es ist kein Zufall, daß der erste Gegenstand, an dem diese neue Wissenschaft sich bildete, das „Buch der Bücher" gewesen ist, und daß die geistige Lage, die ihre Entstehung forderte, erst durch die Reformation geschaffen wurde. Die methodische Unsicherheit der mittelalterlichen Bibelauslegung ist durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn hinreichend gekennzeichnet: Hieronymus, Augustin und die sieben Regeln des Ticonius (4. Jahrhundert) blieben für ein Jahrtausend maßgebend, ohne daß es zu dem ernstlichen Versuch einer Prinzipienlehre der Schriftauslegung kam. Erst Luther stellte, das sprachwissenschaftliche Rüstzeug des Humanismus in der Hand, die methodische Forderung auf, daß die Erfassung des buchstäblichen Sinnes die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft sein und die Schrift ausschließlich durch sich selber ausgelegt werden müsse, die dunklen Stellen durch die klaren. Nun hatte aber das reformatorische Schriftprinzip seine geniale Eigentümlichkeit darin, daß es die alles überragende Autorität des Evangeliums vom Standpunkt des Gläubigen her behauptete,

also ein inneres Ergriffensein von dem im Worte wirkenden Geist voraussetzte. Und dieses Sichhingeben und Einfühlen in die Seelenzustände der inspirierten Verfasser, das für Luther so sehr selbst Inspiration war, daß ihm auch die feinste philologische Bildung unzulänglich erschien ohne die innere Hellsichtigkeit, die nur der Glaube gibt, war ein schlechthin Neues und Wesentliches seiner Schriftauslegung, das bei der Feststellung ihrer Methodik unmöglich übergangen werden konnte. Luther hat, wie wir uns überzeugt haben, ein wissenschaftliches Bewußtsein einer solchen nur in Ansätzen besessen; erst bei seinen Schülern begann es sich zu bilden im Zusammenhang mit der schroffen Ablehnung des protestantischen Schriftprinzips durch das Konzil von Trient, das die Lehre von der Dunkelheit und Vieldeutigkeit der Bibel und von der Notwendigkeit ihrer Ergänzung durch die Autorität der kirchlichen Tradition befestigte. Dies nötigte den Protestanten den Nachweis auf, daß die Schrift die Normen ihrer Erklärung ausschließlich in sich selber trage, nicht nur allen verständlich gemacht werden könne, sondern auch unfehlbar sei und die Möglichkeiten biete, die ganze evangelische Kirchenlehre aus ihr zu entwickeln. Auch hier bewährte Mathias Flacius die systematische Kraft seines Denkens, indem er mit seiner „Clavis scripturae sacrae“ (1567) oder dem „goldenen Schlüssel“, wie ihn dankbare Jünger dann zu nennen liebten, die Wissenschaft der Hermeneutik begründete. Die angebliche Unverständlichkeit der heiligen Schrift ist nach seinen Darlegungen lediglich eine Folge mangelhafter Sprachkenntnis und falscher Methoden der Betrachtung, die zu sehr am Einzelnen und Herausgerissenen haftet, ohne nach seiner Stellung im Ganzen ernstlich zu fragen. Die erste Bedingung, um den richtigen Weg zu finden, ist vielmehr das lebendige Erfassen des inneren Zusammenhangs, der zwischen allen Teilen der Schrift besteht: so viele Verfasser von sehr verschiedener Schreibart und Lehrkunst dabei tätig waren, alle waren doch inspiriert von demselben heiligen Geist, und eben dadurch ist die Bibel bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Teile ein in sich einheit-

liches Werk, zusammengehalten durch eine goldene Kette ewiger Wahrheiten. Aus diesem Leitgedanken, der die reformatorische Überzeugung, daß die Schrift ein geistiges Ganzes ist und als solches nacherlebt werden muß, zum Ausgangspunkt nimmt, sucht Flacius die Allgenugsamkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift sowie die Regeln ihrer Auslegung zu entwickeln. Der erste Teil seines Werkes enthält eine sorgfältig gearbeitete Konkordanz zur Veranschaulichung der biblischen Grundbegriffe und ihrer Beziehungen, der zweite, ungleich selbständigere, bringt in bunter Fülle Beiträge zur wissenschaftlichen Einführung in die Bibelkunde, darunter den ersten bedeutsamen Versuch einer Grundlegung der Hermeneutik. Er besteht darin, daß Flacius eine Nachprüfung des gesamten bibelexegetischen Verfahrens seit Origenes mit den Anweisungen, die Melanchthon in seiner Rhetorik für das verständnisvolle Lesen antiker Schriftsteller gegeben und beispielsweise auch schon auf die Psalmen angewendet hatte, in eigenartiger Weise verbindet und vom grammatischen Wortsinn zu dem religiösen Verständnis weiterführt durch die Beziehung alles Einzelnen auf die durchgehenden, in Konkordanzen und Parallelen sich darstellenden Zusammenhänge der aus der Bibel ermittelten Glaubenslehre. Nachdem die Reformation mit der allegorischen Auslegung der Schrift grundsätzlich gebrochen hatte, gab es allerdings zunächst keine andere Möglichkeit, die Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament und zahllosen Einzelstellen auszugleichen, als den Nachweis, daß alles in der Schrift einem doppelten Zusammenhang eingeordnet ist: einem engeren des Wortverstandes und einem weiteren des ihr zugrunde liegenden religiösen Gedankensystems. Es handelt sich also um die ebenso schwierige und künstliche wie mit angespanntem Denken durchgeführte, noch stark scholastisch anmutende Verschlingung zweier Betrachtungsweisen, die sich ihrer Natur nach ausschließen müssen: einer dogmatischen, für die zwischen Gottes Wort und der als Verbalinspiration aufgefaßten heiligen Schrift kein wesentlicher Unterschied mehr besteht, und einer philologisch-historischen, die bei jeder biblischen

Schrift zunächst die Frage nach ihrem Zweck und ihren Absichten stellt, dann Gedankengehalt, Aufbau, Rede- und Stilform untersucht und so zu einem allseitig gesicherten Verständnis ihres äußeren und inneren Wesens zu gelangen strebt. Die Durchführung dieser Verquickung deduktiver und induktiver Methoden war nicht ohne Willkür und Gewaltsamkeiten möglich, so lange die Theorie vom Schriftganzen, an dem jede Einzelschrift teilhaben sollte, so unhistorisch und abstrakt-dogmatisch und die Lehre von der inneren Form eines Schriftwerkes so äußerlich-schematisch nach den Regeln der Rhetorik behandelt wurde, wie es bei Flacius im ganzen, von sehr bemerkenswerten Einsichten abgesehen, noch geschieht. Dennoch war das Grundproblem der wissenschaftlichen Hermeneutik von ihm bereits mit erstaunlichem Scharfblick erfaßt, wenn auch seine Lösung noch der Arbeit vieler Menschenalter bedurfte, denn sie konnte erst gelingen, seitdem man gelernt hatte, einerseits die dogmatische Lehre vom Schriftganzen zu einer biblischen Theologie und weiter zu einer Wissenschaft von der Geschichte der israelitischen und christlichen Religion umzubilden, anderseits die Grundsätze der literarhistorischen Kritik, wie sie sich an den großen Erzeugnissen weltlichen Schrifttums entwickelt hatten, auch auf die Bibel anzuwenden. Sooft das Werk des Flacius gedruckt und gepriesen worden ist, die exegetischen Arbeiten der Lutheraner gingen trotzdem zunächst andere Wege: statt sich um ein zusammenhängendes Verständnis der Schrift zu bemühen, stellten sie diese lieber in den Dienst der Dogmatik, der sie die sogenannten dicta probantia zu liefern hatte. Erst im 17. und 18. Jahrhundert fand Flacius in Frankreich, Holland und Deutschland würdige Fortsetzer seiner methodischen Untersuchungen, denen bei all ihren Unzulänglichkeiten doch das unentreißbare Verdienst bleibt, ein grundlegendes Problem geisteswissenschaftlicher Forschung zum ersten Male systematisch untersucht zu haben.

Da wir von Luthers Theologie und Ethik, von seinen Beziehungen zur Staats-, Rechts- und Wirtschaftslehre ander-

wärts bereits zu reden hatten, bedarf es an dieser Stelle nur noch eines ergänzenden Wortes über sein Verhältnis zur Naturwissenschaft.

Er war als Student in Erfurt in die aristotelische Physik eingeführt worden, er hatte selbst eine derartige Vorlesung gehalten, und mochte sich auch sein Einzelwissen auf diesem Gebiete später nicht unbeträchtlich erweitern, in den Grundanschauungen ist er immer ein Schüler des Aristoteles geblieben. Die Physik ist ihm die Lehre von den Bewegungen der Körper, d. h. von ihren quantitativen und qualitativen Veränderungen, wobei der spätere Zustand eines Körpers immer als Möglichkeit in dem früheren enthalten gedacht ist (z. B. der flüssige im festen), und Bewegung als Übergang von einem möglichen zu einem wirklichen Zustand begriffen wird. Natürlich war Luther mit seinen Erfurter Lehrern darin einig, daß Aristoteles auch in der Physik durch die biblische Offenbarung berichtigt werden müsse: seine Lehre vom Ursprung des Menschen und von der Ewigkeit der Welt war z. B. unvereinbar mit der christlichen Schöpfungslehre, und gegenüber seiner rein natürlichen Erklärung der Dinge, etwa der Erdbeben oder Meteore, mußte das wunderbare Eingreifen Gottes in ihren Verlauf als Glaubenstatsache behauptet werden: Aristoteles wisse nur von einem „schlafenden Gott". Im übrigen war auch Luthers Weltbild geozentrisch, und die umwälzende Entdeckung des Kopernikus galt ihm als Narrheit, worüber kein Kundiger sich wundern wird, denn die Zeitgenossen waren in der Ablehnung der ungeheuren Zumutung, die das Werk des Kopernikus an sie stellte, nahezu einig, und die Gelehrten bekämpften ihn nicht etwa bloß mit wissenschaftlichen, sondern in jenem Zeitalter des Inspirationsdogmas vor allem auch mit biblischen Gründen. Um die Erdkugel dreht sich das Himmelsgewölbe; es besteht aus den sieben Planetenhimmeln, dem Sternenhimmel oder Firmament, dem kristallinischen Himmel und dem „ersten beweglichen", während der höchste Himmel, das Empyreum oder die lichtdurchflossene Wohnung Gottes, unbeweglich ist. Die „erste

Bewegung", von der der zehnte Himmel den Namen trägt, treibt diese ungeheure Masse binnen 24 Stunden im Kreise herum, und zwar mit so ungestümer Schnelligkeit, daß Sonne und Mond davon zerschmelzen könnten, wenn sie von Metall wären; die „zweite Bewegung" ist die der unteren Sphären, der Planetenhimmel. Die Erde ist im Verhältnis zu den anderen Himmelskörpern winzig klein. Um so größer das Wunder, daß Gott diese kleine Welt zum Schauplatz seiner großen Gnadenoffenbarungen gemacht und dem Menschen die Gabe verliehen hat, die unbegreiflich hohen Werke ahnend zu erkennen und sie zwar nicht mit der irdisch gebundenen Vernunft, wohl aber mit dem Ewigkeitssinn des Glaubens in sich staunend nachzuschaffen. Allerdings kann es vernünftigerweise nicht wohl bestritten werden, daß, wie schon aus der Bewegungslehre sowie aus den Wirkungen der Sonnenstrahlen auf Tiere und Pflanzen oder des Mondes auf Ebbe und Flut folgt, zwischen der oberen Welt der Gestirne und der mit ihnen in räumlicher Beziehung stehenden Erde bestimmte Zusammenhänge walten, die auch den menschlichen Willen zu beeinflussen vermögen; immerhin sind diese nicht so zwingend, daß ihnen der Mensch nicht zu widerstehen vermöchte. Luthers ablehnende Haltung gegenüber dem Fatalismus des astrologischen Aberglaubens stammt ersichtlich schon aus seiner Studienzeit, namentlich aus der Schule Trutvetters, und wurde ihm durch die Bibel gekräftigt; er hielt fest an seiner Überzeugung, daß die bösen Neigungen des Menschen nicht von außen, sondern von innen kommen. Und gegenüber den Irrgängen der Astrologen hielt er sich lieber zu der klaren Wissenschaft der Astronomie und Mathematik, „die da stehet in demonstrationibus, in gewissen Beweisen". Auch sein Mißtrauen gegen die Alchemie ist bereits in Erfurt geweckt worden: ohne die Grundlage dieser Geheimkunst, die Verwandlung der Metalle, ernstlich bestreiten zu wollen, schien ihm doch ihre Ausübung mit soviel Versuchungen, Gefahren und Betrügereien verknüpft, daß der Christenmensch vor ihr auf der Hut zu sein hatte. Überhaupt

aber besaß er allen diesen und ähnlichen Afterwissenschaften gegenüber eine starke Gegenwehr sowohl in seinem Schöpfungsglauben, der die Schöpfung nicht als ein einmaliges, sondern dauerndes Handeln, Schaffen, Erhalten und Regieren Gottes verstand, als auch in seiner frommen Scheu vor den Selbstüberhebungen einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft, die Gott ins Regiment greifen möchte. Dennoch war in seinem Weltbilde, wie in dem aller seiner Zeitgenossen noch überreichlich Raum für mannigfaltige Formen des Aberglaubens, die ihm teils aus alter Volksüberlieferung, teils aus der Bibel, den Kirchenvätern, dem geistlichen Recht und antiken Schriftstellern zuflossen. Die Bibel war ihm nicht nur die wichtigste Quelle, sondern auch die schlechthin entscheidende Richterin der hierher gehörigen Überlieferungen und Bräuche. Sie gab ihm einerseits die Waffen zur Bekämpfung alles unterevangelischen Aberglaubens antik-heidnischen, germanisch-heidnischen oder jüdischen Ursprungs, wie er in der Volksreligion der römischen Kirche weiterlebte, wofür in seinen Predigten über die zehn Gebote (1518), in seiner „Vermahnung an die Geistlichen zu Augsburg" (1530), in dem Genesiskommentar von 1544 und in den Tischreden die wertvollsten Zeugnisse vorliegen. Sie wurde ihm anderseits für alle Formen des Aberglaubens, die aus ihr selber bestätigt werden konnten, von maßgebender Bedeutung: für seinen zwar mit mancherlei warnenden und zweifelnden Vorbehalten durchsetzten, aber im ganzen ungebrochenen Teufels-, Engel- und Dämonen-, Zauber- und Hexenglauben. Zweifellos ist die Angst vor dem Teufel, vor Hexen und Gespenstern durch den Protestantismus gesteigert worden, je mehr die *dinglichen* Beschwörungsmittel, mit denen man sich ihrer bisher erwehrt hatte, durch ihn entwertet wurden und nur noch die *geistigen* Waffen des göttlichen Wortes und des Gebets gegen dämonische Anfechtungen übrig blieben. Auch wurde die alte Vorstellung von dem Paktieren mit dem Teufel jetzt ungleich ernster angesehen, weil diese Sünde einer vergeistigten Auffassung der Religion als unsühnbar gelten

mußte, so daß selbst die Fürbitte der Himmelsjungfrau oder der lieben Heiligen sie dem göttlichen Gericht nicht mehr zu entreißen vermochte. Der tiefste Grund aber für die Zähigkeit des Fortlebens dieser Vorstellungswelt ist doch darin zu suchen, daß sie in dem wissenschaftlichen Denken der Zeit, selbst bei den vorgeschrittensten Geistern, noch ihren gesicherten Platz hatte. Das läßt sich am besten an den einflußreichen Lehrbüchern Melanchthons verdeutlichen, insbesondere an seiner Darstellung der Physik und der Seelenlehre.

Diese Lehrbücher bezeugen nicht nur das noch immer gewaltige Übergewicht der Metaphysik über das erfahrungsmäßige wissenschaftliche Denken sowie das schon erwähnte Bemühen, den aus Aristoteles geschöpften Lehrstoff teils aus der vorgeschrittenen Naturerkenntnis der Zeit zu bereichern, teils an der Hand der Bibel zu berichtigen, sondern sie kennzeichnen die wissenschaftliche Lage, aus der sie hervorgegangen sind, auch namentlich darin, daß sie, nachdem die Lehre von den substantialen Formen dahingefallen ist, das Naturgeschehen nicht anders als aus den Wirkungen geistiger Kräfte zu erklären vermögen, wodurch der volksmäßige und kirchliche Aberglaube seine bestimmte Stelle im wissenschaftlichen Denkzusammenhang angewiesen erhielt. Die geistigen Kräfte, von denen die Natur belebt gedacht wurde, waren: die Gottheit, die Geister der Gestirne, die Wesensarten der Materie und der Elemente, die vegetativen und animalischen Kräfte und die Seelenkräfte. Durchgehends unterscheidet Melanchthon in der Natur einen rationalen, gesetzlichen und denknotwendigen und einen irrationalen, also durch die Vernunft nicht erfaßbaren Zusammenhang: beide spielen beständig ineinander, wenn sie auch in der wissenschaftlichen Betrachtung zu sondern sind, und beide haben ihren Ursprung in Gott, dessen Wesen in der Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit besteht, und dessen Taten sich darum teils als Glieder einer gesetzlichen Ordnung, teils als Wunder oder Zufall darstellen. Derselbe Wille also, der den Gestirnen ihre Bahnen vorschrieb und die Welt aus dem Nichts

erschuf, kann die von ihm gegebenen Gesetze, die der menschliche Verstand erkennt, jederzeit durchbrechen oder aufheben, ja er wird sogar die von ihm geschaffene Welt wieder vernichten, sobald es ihm gut erscheint. Und eine ähnliche Mischung rationaler und irrationaler Zusammenhänge nimmt Melanchthon für das Seelenleben des Menschen an. Er behauptet zwar die Freiheit des menschlichen Willens, aber auch hier walten Notwendigkeiten und Zufälle mit, die der vernünftigen Deutung widerstreben: der Einfluß der Gestirne auf Temperament und Schicksal, die Wirkungen der Träume, der Geistererscheinungen, der Magie, der Weissagungen usw., lauter Dinge, in denen Melanchthon ein ungleich empfänglicheres und systematischeres Verhalten zum Aberglauben seines Jahrhunderts beweist, als der unbefangener urteilende Luther. Und doch ist damit die wissenschaftliche Bedeutung seiner Lehrbücher keineswegs ausreichend umschrieben. Diese liegt vielmehr wesentlich darin, daß sie die natürliche Welt- und Gotteserkenntnis der antiken Denker mit der Gedankenwelt des evangelischen Glaubens, den Humanismus mit der protestantischen Theologie zu einem neuen Bildungsganzen zusammen webten, das für die Erziehung des deutschen Geistes auf eine Reihe von Menschenaltern hin bestimmend werden sollte.

Erasmus hatte 1516 in einem Briefe an Capito von einem herannahenden „goldenen Zeitalter" gesprochen, in dem „nicht nur gute Sitten und Frömmigkeit, sondern auch die schönen Wissenschaften wieder aufleben und sich immer glänzender entfalten" würden. Es war das siegreiche Vordringen des Humanismus auf Universitäten und Schulen, was ihn mit so hoher Zuversicht erfüllte: die Lehrer der Poesie und Eloquenz hatten sich endlich im Unterrichtswesen ihren Platz erkämpft, das mittelalterliche Latein wich dem klassischen, man las den Aristoteles in neuen, würdigeren Übersetzungen, schuf Lehrstühle für griechische Sprache, ersetzte den scholastischen Betrieb

der Grammatik durch kurze einführende Lehrbücher und unmittelbares Schöpfen aus den klassischen Quellen, man sagte sich los von den mönchischen Lehr- und Lebensordnungen, von der klösterlichen Zucht und der geistlichen Tracht, um Schule und Wissenschaft mit den Wirklichkeiten des Lebens in besseren Einklang zu bringen, dem Wortwissen das Sachwissen entgegenzusetzen und die öde Begriffskrämerei durch das „menschenbildende Studium" der in der vorchristlichen Literatur niedergelegten Geistesschätze zu verdrängen. Zwölf Jahre später stimmte derselbe Gelehrte die bittere Klage an: „wo das Luthertum herrscht, da sind die Wissenschaften zugrunde gegangen." Und dieser schmerzlichen Enttäuschung schienen die Tatsachen recht zu geben: nie vielleicht ist das deutsche Unterrichtswesen von einer schwereren Heimsuchung getroffen worden als im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts durch die zerstörenden Folgen des Kirchenkampfes und des sozialen Umsturzes.

Mit dem Verfall zahlreicher Klöster, Stifter, Pfründen und Abgaben waren Grundlagen und Mittel, durch die bisher das Schulwesen größtenteils erhalten worden war, plötzlich ins Wanken gekommen. Und wenn die leidenschaftliche Erregung der Zeit schon an sich dem ruhigen Fortgang der Studien so ungünstig wie möglich war, so wurde die Abneigung, Opfer dafür zu bringen, noch erheblich verschärft durch die ungestüme Heftigkeit, mit der Humanisten und Reformatoren den scholastischen Unterrichtsbetrieb dem Gelächter preisgaben, durch die steigende Verachtung des geistlichen Standes, zu dessen Heranbildung Schulen und Universitäten doch hauptsächlich gedient hatten, und durch das Schwinden der Möglichkeit, es künftig in kirchlichen Stellungen noch zu ansehnlichen Versorgungen zu bringen. Dazu kam noch die Verführungskraft der alten, von ungebildeten Volkspredigern und religiösen Schwärmern wie von kurzsichtigen Krämerseelen neu verkündigten Meinung, daß Gott sich nicht den Gelehrten durch die Mittel des Schulwissens, sondern den „Einfältigen" durch innere Erleuchtung offenbare, und jenes mit ihr Hand in Hand gehenden Vorurteils

des sogenannten gesunden Menschenverstandes, daß Lebenstüchtigkeit nicht durch Schulfuchserei, sondern durch die Erfahrungen in Beruf und Geschäft, Markt und Werkstatt erworben werde, der künftige Handwerker oder Kaufmann also mit den von einer deutschen Lese-, Schreib- und Rechenschule vermittelten Kenntnissen völlig auskomme, wodurch die kostspielige Einrichtung von Lateinschulen zum mindesten für die kleineren Städte überflüssig werde. Alles das führte zu einem besorgniserregenden Rückgang der Universitäten, wovon nicht am wenigsten Erfurt und Wittenberg betroffen wurden, und zu einem Verfall des Schulwesens, dem nun Luther, Melanchthon und ihre Helfer mit unermüdlicher Anstrengung und denkwürdigstem Erfolg entgegenarbeiteten.

Schon in der Schrift an den christlichen Adel hatte Luther zur Reformation des Schulwesens eindringlich aufgerufen. Dann hatte er seine Überzeugung, daß die evangelische Theologie ohne gründliche Kenntnis der klassischen Sprachen nicht bestehen könne, in einem offenen Briefe an Eoban Heß ausgesprochen, den dieser mit ähnlichen Briefen Melanchthons und anderer angesehenen Männer im Frühjahr 1523 in Druck gegeben hatte. Melanchthon hatte in seinem „Encomium eloquentiae“ (1523) nicht allein gegen Theologen sich gewendet, die die klassischen Studien verachten zu dürfen glaubten, sondern auch gegen Juristen und Mediziner, die sich durch gleiche Gesinnung den Weg ins Amt beträchtlich abzukürzen hofften. Luther nahm auch diese Betrachtung in wirksamster Weise auf, als er im Februar 1524 seinen kräftigen Weckruf „an die Ratherrn“ ergehen ließ. Welchen Eindruck seine Beweisführungen auf die humanistisch gebildeten Kreise machten, läßt sich z. B. der preisenden Vorrede entnehmen, mit der Melanchthon die von Vincentius Obsopoeus verfaßte lateinische Übersetzung dieser zur Gründung städtischer Schulen beredt auffordernden Lutherschrift einleitete.

In der Tat geht Luther hier mit den Humanisten eine gute Strecke Schulter an Schulter. Einig ist er mit ihnen

zunächst in der schonungslosen Verurteilung der geistlichen Schulen: sie sind ihm, wie schon vordem einem Wiclef, schlechtweg „Teufelsschulen", in denen man — mit starker Übertreibung gesagt — zwanzig oder vierzig Jahre mit dem Donat und Alexander de Villa Dei gemartert worden sei wie in Hölle und Fegefeuer und dennoch „eitel nichts" gelernt habe. Wenn Luther die Scholastiker gern „Sophisten" schilt, ihre Kompendien, Quästionen, Glossen und Sermone, weil sie die Schüler vor lauter Wort- und Formenkram überhaupt nicht zur Sache, nämlich zu Gottes Wort und Wirken in der Welt, kommen lassen, als „Teufelsdreck" und „Eselsmist" abtut oder die mönchischen Schulmeister kurz und gut als „beschorenen Haufen" bezeichnet, so sind das aus dem humanistischen Lager übernommene Redeweisen, die deutlich zeigen, daß es ihm nicht auf streng sachliche Schilderung damaliger Schulzustände ankam, sondern auf ihre Verurteilung im Namen seines Zweck, Inhalt und Form der Erziehung neu bestimmenden sittlich-religiösen Bildungsideales. Einig ist er mit den Humanisten ferner in der Überzeugung, daß Einführung in die Kenntnis des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen von grundlegender Wichtigkeit sei, und zwar an der Hand der Quellen selber, also der Dichter und Redner des klassischen Altertums und der heiligen Schrift. Ebenso teilt er mit dem Humanismus die Einsicht in die Notwendigkeit eines den Aufgaben des weltlichen Regiments und Berufslebens gerecht werdenden Unterrichts, wie er den gesteigerten Bedürfnissen der Laienkultur damals entsprach: dieser habe neben der sprachlichen Schulung vor allem auch geschichtliches Wissen zu vermitteln, aus dem man die Erfahrungen der Vergangenheit für die Gegenwart nutzbar machen lerne. Er beklagt, wie wenig gerade die Deutschen von ihrer eigenen Geschichte wissen; von Griechen, Römern und Juden müßten sie lernen, wie jedes Volk seine Vergangenheit hochzuhalten habe. Schließlich gehöre zu einem rechten Unterricht auch Mathematik, Musik und die Pflege anderer schönen Künste, die die Kinder „mit Lust und

Spiel lernen könnten". Denn auch darin stimmt Luther mit den Humanisten zusammen, daß nicht nur die Schulzeit beträchtlich abgekürzt, sondern auch der ganze Unterricht geisterweckender, lebensvoller und fröhlicher gestaltet werden müsse, ja er gedenkt ausdrücklich der Lust des Gemütes, die eine zweckmäßige Befriedigung der jugendlichen Wißbegier mit sich bringt, und unter demselben Gesichtspunkte steht seine Forderung, daß man in allen größeren Städten für eine klug ausgewählte öffentliche Bücherssammlung Sorge trage.

Aber so nahe sich scheinbar solche Forderungen mit den humanistischen berühren hinsichtlich der Gegenstände und Methoden des Unterrichts wie der allgemeinen Nützlichkeitsgründe und der vaterländischen Gesichtspunkte, die ihm für die Reform des Bildungswesens maßgebend sind, so scharf tritt doch anderseits der Gegensatz zutage, der Luthers Erziehungsideal von dem der Humanisten trennt. Ihm bedeutete das Aufblühen der klassischen Studien und der Sprachwissenschaften — er spricht von der Aufrichtung eines „rechten güldenen Jahrs" — nicht die Erschließung eines verheißungsvollen Neulandes geistiger Arbeit, in dem die Menschheit ein hochgemutes Vertrauen zu sich selber und der Herrschermacht des Wissens sich erobern sollte, sondern ein von der Vorsehung geordnetes Vorspiel zu der Erneuerung des Evangeliums: „niemand hat gewußt, warum Gott die Sprachen herfür ließ kommen, bis daß man allererst siehet, daß es um des Evangeliums willen geschehen ist, welches er hernach hat wollen offenbaren und dadurch des Antichrists Regiment aufdecken und zerstören. Darum hat er auch Griechenland den Türken gegeben, auf daß die Griechen, verjagt und zerstreuet, die griechische Sprache ausbrächten und ein Anfang würde, auch andere Sprachen mitzulernen. So lieb nun, als uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über die Sprachen halten." Ja, Luther deutet sogar das Sprachwunder des Pfingsttages (Apostelgesch. 2,4 ff.) als die göttliche Gabe, in fremden Zungen zu reden und so das Evangelium in alle Welt zu verbreiten: „Denn gleich als

da Gott durch die Apostel wollte in alle Welt das Evangelium lassen kommen, gab er die Zungen dazu und hatte auch zuvor durch der Römer Regiment die griechische und lateinische Sprache so weit in alle Lande ausgebreitet, auf daß sein Evangelium ja bald fern und weit Frucht brächte." Die Sprachen sind nur darum so hoch zu schätzen, weil sie die Scheiden sind, in denen das Messer des Geistes, nämlich das göttliche Wort, steckt, und das Studium der alten Klassiker hat seinen Wert lediglich darin, daß es die für das rechte Verständnis der heiligen Schrift unerläßliche geistige Ausrüstung gewährt, denn der Bibelforscher muß ein Mann von umfassendster Bildung sein. Doch nicht Bildung soll sein letztes Ziel sein, sondern das Leben im Evangelium und die Bezeugung der göttlichen Gnadenkräfte, die in ihm enthalten sind. Darum ist Jugenderziehung eine ernste und heilige Sache, ein Gottesdienst: war die Kirche nach Luthers Anschauung im wesentlichen eine Schule religiös-sittlicher Volksbildung für die Erwachsenen, so die Schule gleichsam eine Kirche für die Unmündigen. Daher auch das prophetische Selbstbewußtsein, mit dem er die Obrigkeiten zu solcher Arbeit am Reiche Gottes aufruft: „wo ihr mir hierin gehorchet, ohne Zweifel nicht mir, sondern Christo gehorchet, und wer mir nicht gehorchet, nicht mich, sondern Christum verachtet."

Zwei schwerwiegende geschichtliche Entscheidungen haben in dieser Schrift Luthers ihren ersten Ausdruck gefunden. Einmal wurde der Humanismus aus der herrschenden Stellung, die er im Unterrichtswesen sich zu erobern im Begriff gewesen war, in eine dienende zurückgedrängt, insofern ein selbständiger Zweckinhalt — Kultur um der Kultur willen — ihm abgesprochen, vielmehr alles, was er zu geben hatte, dem Ziel der religiös-sittlichen Volkserziehung, der Arbeit für das Reich Gottes untergeordnet wurde. Zweitens aber wurde die Sorge für dieses Schulwesen den weltlichen Obrigkeiten als eine ihrer vornehmsten Christenpflichten, für die sie ihrem Gott verantwortlich seien, ans Herz gelegt. In den hier vorgezeichneten

Bahnen hat sich die Entwickelung unsers höheren Schulwesens tatsächlich während der beiden nächsten Jahrhunderte und länger bewegt.

Wenn Luther bei diesen Darlegungen wesentlich Lateinschulen und Universitäten im Auge hatte, so ist das aus der Zeitlage leicht zu erklären. War es doch der größte Notstand jener Jahre, daß es der jungen evangelischen Kirche an theologischem Nachwuchs gebrach. Noch jahrzehntelang mußte sie ihre Pfarrer zum guten Teil aus ungelehrten Handwerkerkreisen holen; erst dann gelang es langsam, theologisches Universitätsstudium als unerläßliche Forderung durchzusetzen, während bei den Dorfgeistlichen oder jenen „einfältigen Pfarrern", für die Luther etwa sein „Traubüchlein" (1529) schrieb, noch weiterhin manche Ausnahme geduldet werden mußte. Hier konnte nur von den weltlichen Obrigkeiten wirksame Hilfe kommen, die er z. B. in seinem offenen Briefe an die Christen zu Riga (Ende 1524) auf diese Aufgaben abermals hinwies. Um ihre Opferwilligkeit zugunsten gelehrter Schulen zu erwecken, bewies er ihnen, daß sie damit nicht nur eine unerläßliche Pflicht an der Kirche und ihrem künftigen Lehrstande erfüllten, sondern daß auch die bürgerlichen Gemeinwesen als solche ohne einen geschulten Nachwuchs für ihre öffentlichen Ämter und die weltlichen Berufe gar nicht bestehen könnten. Aber er hat hier ebensowenig, wie in der Schrift an den Adel, der Volksschule vergessen.

Luther leugnete keineswegs, daß — vollends seit er den Deutschen die Bibel in ihrer Muttersprache wiedergeschenkt hatte — auch ungelehrte, der fremden Sprache nicht kundige Prediger Christum recht verstehen und das Evangelium recht verkündigen können, wenn auch — wie die Geschichte zeige — die Gefahr des Irrens groß bleibe und für die Dauer „das Evangelium ohne die Sprachen nicht wohl erhalten werden kann." Ebenso seien auch im weltlichen Stande nicht alle zum Studieren und Regieren berufen, und für die zahlreichen Knaben und Mädchen, die mit Hausarbeit oder Erlernen eines

Handwerks beschäftigt sind, müsse gleichfalls ein bescheidenes Maß schulmäßiger Unterweisung in allen Städten, Flecken und Dörfern gefordert werden, wenn sie vielleicht auch nur ein oder zwei Stunden täglich zur Schule gehen, um mindestens den Katechismus und die an ihm zu entwickelnde bürgerliche Sittenlehre gründlich kennen zu lernen. Hier wird deutlich, daß die Forderung einer allgemeinen Volksschulbildung mit den Grundgedanken der Reformation auf das innigste zusammenhing: nachdem allen Christen ohne Ausnahme der unmittelbare Zugang zum göttlichen Wort eröffnet worden war, mußten auch alle zum selbständigen Lesen und Forschen in der Schrift angeleitet werden und eben darum im Katechismus die unerläßliche Führung und Ausrüstung empfangen, um nicht in die Irre zu gehen, vielmehr in die rechte Auslegung der Bibel immer tiefer eindringen zu lernen. Immerhin haben die Reformatoren aus den oben angedeuteten Gründen den Aufgaben der Volksschule nur eine flüchtige Aufmerksamkeit geschenkt. Erst im 17. Jahrhundert hat sich die „deutsche Schule" als eine selbständige Form öffentlichen Schulwesens für die ungelehrten Schichten von der Lateinschule abgezweigt. Daß die Reformatoren die niederen Schulen noch nicht mit der Lebensbestimmung und Berufsarbeit der unteren Stände in sachliche Beziehung gebracht haben, kann man gewiß bedauern, man darf ihnen aber darum doch nicht ohne weiteres Mangel an sozialem Verständnis vorwerfen, denn ihr dringlichstes Anliegen mußte es zweifellos sein, daß die leitenden Stände der Gesellschaft für die evangelischen Bildungsaufgaben gewonnen wurden, und diese Arbeit erforderte eine so außerordentliche Anspannung der Kräfte, daß für die Elementarschule zunächst nur das Notdürftigste geschehen konnte. Die Hauptsache blieb doch, daß der Gedanke der allgemeinen Volksbildung als religiöse und sittliche Forderung begriffen war; die Erfüllung konnte einer glücklicheren Zukunft getrost überlassen werden.

Jene Mahnungen Luthers an die städtischen Ratsherren trugen ihre Frucht: in zahlreichen Städten wurden alsbald

öffentliche Lateinschulen neu begründet oder vorhandene Kirchen- und Stadtschulen in evangelische umgewandelt, auch die Privat- oder Winkelschulen, in denen meist nur Lesen, Schreiben, Rechnen und allenfalls etwas Latein gelehrt wurde, begann man durch öffentliche Anstalten zu ersetzen und durch Einführung evangelischen Religionsunterrichts mit gesinnungbildendem Stoff zu veredeln. Auf dem Lande sorgten wenigstens die Küster oder Glöckner unter Aufsicht des Pfarrers dafür, daß die Kinder außer Lesen und Schreiben den Katechismus und die gangbarsten Kirchenlieder lernten. Und Luther wurde nicht müde, auch die Hausväter auf ihre Erziehungspflichten hinzuweisen, die sie ihren Kindern und dem Gesinde schuldeten, und die mindestens in Vorsagen und Abhören des Katechismus und der christlichen Gesänge bestehen sollten, woran sich der erste Leseunterricht von selbst anschließen konnte. Doch die zähen Widerstände, die sich der Absicht, das deutsche Volkstum mit den erziehlichen Lebenskräften des Evangeliums zu durchdringen, von Anbeginn entgegengestellt hatten, waren nicht so leicht zu besiegen. Der bescheidene Schulplan, wie er 1528 in dem „Unterricht der Visitatoren" für Kursachsen aufgestellt wurde, blieb hinter den Richtlinien, wie sie in Luthers Schriften gegeben waren, doch recht beträchtlich zurück, weil er mit den begrenzten Bedürfnissen mittlerer und kleiner Städte rechnen mußte: er schloß Deutsch, Griechisch und Hebräisch ausdrücklich aus, ebenso Geschichte, Naturkunde und Mathematik und sonderte die Schüler in drei Gruppen, von denen die erste im Lesen und Schreiben des Lateinischen, in der Glaubenslehre und den christlichen Gesängen unterwiesen werden sollte, die zweite in lateinischer Grammatik, Lektüre, Religionslehre und Gesang, während die dritte, zu der nur die höher Begabten übergingen, für die gelehrten Studien vorzubereiten hatte. Daß deutscher Sprachunterricht für entbehrlich gehalten wurde, erklärt sich nicht nur aus der damaligen Rolle des Lateinischen als Bildungs- und Verkehrssprache, sondern auch aus der damals noch allgemein gültigen Anschauung, daß — wie es in der württem-

bergischen Instruktion von 1564 heißt — „jeder lateinische Schüler im Latein auch das deutsche Schreiben und Lesen ergreifte“ Aber auch an das Schulwesen der Großstädte durfte man noch keine allzu hohen Ansprüche stellen, wie das Beispiel Nürnbergs lehrte. Dort war neben den drei Lateinschulen im Mai 1526 ein Gymnasium errichtet und mit hervorragenden Lehrkräften besetzt worden: Camerarius für Griechisch, Röting für Lateinisch, Böschenstein für Hebräisch, Eoban Heß für Poetik und Schoner für Mathematik; aber der Besuch blieb dürftig, jene Gelehrten schieden zum Teil bald wieder aus, und die Anstalt fristete nur mühsam ihr Leben, bis sie später als Landesschule in Altdorf wieder aufgerichtet wurde.

Mit solchen sachlichen, in den damaligen Zuständen begründeten Schwierigkeiten mußte man also Geduld haben, ganz und gar nicht aber mit jenem eigennützigen und unbelehrbaren Weltsinn, der die Unentbehrlichkeit des wissenschaftlichen Unterrichts für die gesellschaftliche Wohlfahrt überhaupt nicht einsehen und nichts dafür aufwenden wollte. Diesen „allergiftigsten und allerschädlichsten Menschen auf Erden“ sprach Luther im Frühjahr 1529 in seiner Vorrede zu des Justus Menius „Oeconomia christiana“ scharf ins Gewissen; an sie wendete er sich nochmals im nächsten Sommer in seiner eindringlichen „Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle“: Schulen halten ist Christenpflicht, weil es in der heiligen Schrift geboten und die Versäumnis Sünde ist, denn es hilft Gottes Reich mehren und des Bösen Macht schwächen. Der geistliche und ewige Nutzen der Schule ist, daß sie die beiden für die Erhaltung des göttlichen Wortes und der christlichen Gesellschaft wichtigsten Stände, Pfarrer und Lehrer, zu ihrem heiligen Amte tüchtig macht und die andern Kinder — auch die ärmsten, die mit Hilfe von Stiftsgeldern zu unterrichten sind — in den Stand setzt, ihr Haus christlich zu regieren und die heilige Schrift mit Nutzen zu lesen. Der zeitliche und weltliche Nutzen der Schule ist, daß sie auch für alle übrigen Ämter und Stände, die ohne Einsicht und Studium, ohne Kenntnis des Lateinischen, ohne die rechte

Gesinnung gegen Gott und den Nächsten nicht fruchtbringend ausgeübt werden können, einen würdigen Nachwuchs sichert. Köstlich schildert Luther, wie schließlich doch die Schreibfeder, durch die so manche arme Schüler zu Herren geworden sind, die Welt regiert, denn „die reichen Geizwänste" könnens und wollens nicht tun, die geborenen Fürsten und Herren vermögens alleine auch nicht, sie brauchen vielmehr ihre „Juristen, Doctores, Räte, Schreiber und Prediger" dazu, die gemeiniglich arm waren und durch die Feder sich emporgeschwungen haben, daß sie ins Regiment gekommen sind. Von den sauren Mühen der geistigen Arbeit wissen freilich die „großen Scharrhansen" nichts, die die „Schreiber" hochmütig verachten. Wenn aber anderseits von den hohen geistigen Freuden, die das Studium gewährt, auch die wenigsten etwas ahnen können, so sollten doch Ehre, Ansehen und Einfluß, wie sie jedem wohlverwalteten Amte von selber zuwachsen, den Leuten ein Sporn sein, für gute Schulen zu sorgen und ihnen das junge Volk fleißig zuzuführen; ja Luther redet hier wie anderwärts bereits dem Schulzwange das Wort.

Alle diese Gedanken haben starken Eindruck gemacht, selbst der Schulzwang wurde hier und da schon im 16. Jahrhundert durchgeführt. Vor allem aber entstanden zahlreiche evangelische Bildungsanstalten, wobei die Städte rühmlich vorangingen; ihnen folgten seit 1543 die Fürsten- oder Landesschulen in Sachsen (Schulpforta, Meißen und Grimma), Württemberg, Braunschweig-Wolfenbüttel, Ansbach, Pommern, Brandenburg und anderwärts, in der Regel auf eingezogenes Klostergut gegründet und vornehmlich für Erziehung künftiger Theologen bestimmt, doch zugleich mit der Absicht, begabte Schüler aus dem ganzen Lande für die gelehrten Berufe und den Beamtendienst auf öffentliche Kosten auszubilden. Sachsen blieb für Jahrhunderte das eigentliche Musterland des höheren Schulwesens, neben ihm standen Württemberg und Schlesien in erster Reihe, und die meisten Schulordnungen gingen unmittelbar oder mittelbar auf Melanchthon zurück, der zugleich die maß-

gebenden Lehrbücher schuf und ganze Scharen von Lehrkräften nicht nur für Deutschland, sondern auch für Österreich, Schlesien, Böhmen, Polen, Ungarn, Siebenbürgen und Skandinavien heranbildete.

Während die kursächsische Schulordnung von 1528 nur drei Klassen kennt, Unter-, Mittel- und Oberstufe, finden sich in größeren Städten Gliederungen von vier oder fünf Klassen, und in Straßburg führte Johann Sturm seit 1538 sogar eine Klassenfolge von zehn Jahreskursen ein. Die sächsischen Fürstenschulen und die württembergischen Klosterschulen nahmen nur reifere Knaben auf, etwa vom zwölften Lebensjahr an, und anderseits wurden manche gelehrten Schulen in ihrer Oberstufe durch Einführung von Vorlesungen über Fakultätswissenschaften dem akademischen Unterricht angenähert, um den betreffenden Stadtkindern den Besuch einer Universität zu ersetzen oder allmählich zu einer solchen sich auszubauen. Das Vorrücken in eine höhere Klasse wurde in der Regel von Prüfungen abhängig gemacht. Die wichtigsten Gegenstände des Unterrichts waren die Sprachen und die Glaubenslehre, sein Ziel war nicht besser zu kennzeichnen, als durch die Sturmsche Formel: sapiens et eloquens pietas, evangelische Frömmigkeit, die sich mit Beherrschung der Sprachen und Ausdrucksmittel und Einführung in das wissenschaftliche Studium verbindet und so die Fähigkeit zum gründlichen Verständnis der heiligen Schrift erwirbt; letzteres wurde freilich von dem weltmännisch veranlagten Joh. Sturm weniger stark betont, als von Luther und Melanchthon. Da jeder Gottesdienst zugleich ein Stück Religionslehre war, so mußten die Schüler regelmäßig und geschlossen zur Kirche gehen und den Chorgesang ausführen, wie denn auch Luther zu ihrer Übung den lateinischen Gottesdienst erhalten wissen wollte. Zur Vorbereitung auf das Bibelstudium wurden in den Schulen Katechismen und Spruchbücher verwendet, auch die Evangelien- und Episteltexte der Sonn- und Feiertage durchgenommen und ausgewählte Stellen der Schrift gelesen oder auswendig gelernt. Luther wünschte zwar, daß der kleine

Katechismus durch „recht viele Exempel aus der heiligen Schrift" erläutert werde, und er selbst hatte seit 1529 seinem „Betbüchlein" eine Bearbeitung des alten Passionalbüchleins beigefügt, den ersten Versuch einer evangelischen Bilderbibel für die „Kinder und Einfältigen", dennoch ist es zu einem Unterricht in der biblischen Geschichte neben dem Katechismus im 16. Jahrhundert noch kaum gekommen. Weil Bibel und Klassiker nach damaliger Anschauung die Hauptquellen der Erkenntnis waren und der Sprachunterricht zugleich der sachlichen Erklärung diente, so wurde ein besonderer Unterricht in den sogenannten Realien trotz Melanchthons wiederholten Empfehlungen im allgemeinen nicht für erforderlich gehalten, obgleich es an naturwissenschaftlichen und mathematischen Lehrbüchern keineswegs fehlte und z. B. 1526 an dem Gymnasium zu Nürnberg zum ersten Male eine eigene Lehrkraft für Mathematik angestellt wurde. Eine stärkere Betonung der Realwissenschaften, daneben der neueren Sprachen und der körperlichen Schulung brachten erst die gegen Ende des Jahrhunderts gegründeten Ritterakademien, die als adlige Standesschulen zur Ausbildung von „Kavalieren" und Weltmännern sich von dem Typus der Melanchthonschen Lateinschule bewußt zu unterscheiden begannen. In der letzteren wurde übrigens auf Privatlektüre, schriftliche Arbeiten, Repetitionskurse, Stil- und Redeübungen großer Wert gelegt, und die Schulaufsicht lag in der Hand der Obrigkeiten, die sich dabei der Mitwirkung der Geistlichen regelmäßig bedienten.

Von den Universitäten wurden seit den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts viele nach dem von Wittenberg gegebenen Beispiel oder mit Melanchthons persönlicher Unterstützung reformiert, so Tübingen, Leipzig, Frankfurt a. O., Greifswald, Rostock und Heidelberg, während neue protestantische Hochschulen entstanden in Marburg (1527), Königsberg (1544), Jena (1558) und Helmstedt (1576), auch diese im wesentlichen aus den Mitteln eingezogener Kirchen- und Stiftsgüter errichtet; im nächsten Jahrhundert folgten Gießen, Straßburg, Rinteln

und Altdorf. Luther hatte die treffliche Richtschnur gegeben: „wo ein gut Studium soll sein, da müßten nicht ledige Kreuzgänge sein oder leere Kloster- und Stiftskirchen, sondern eine Stadt, darin viel zusammenkommen und untereinander sich üben und reizen und treiben. Einsame Studien tuns nicht, gemeine tuns, da viel einer dem andern Ursach und Exempel gibt.“ Die Universitäten waren nunmehr Staatsanstalten, deren Errichtung lediglich noch der kaiserlichen Bestätigung bedurfte. Wie jedes größere Territorium sich als eine kirchliche Einheit fühlte, so wollte auch jedes die Ausbildung seiner geistlichen und weltlichen Beamten selbst in der Hand haben, und alle Professoren wurden auf die Bekenntnisbücher des Landes verpflichtet. Die landesherrliche Verordnungsgewalt brachte sich in der körperschaftlichen Selbstverwaltung der Universitäten immer entschiedener zur Geltung, je mehr die Professoren zu Staatsbeamten wurden. Die Artistenfakultät bildete nach wie vor den Unterbau, nur daß die scholastische Lehrüberlieferung nunmehr durch die humanistische verdrängt war, die neben den Sprachen auch Geschichte und Staatslehre als Hilfswissenschaften der Ethik umfaßte und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien einen breiten Raum gönnte. Über ihr erhoben sich die drei Fachschulen für Jurisprudenz, Medizin und Theologie. Die akademischen Grade des Mittelalters, die seit 1522 für abgeschafft galten, wurden in Wittenberg 1533 wieder eingeführt und traten dann überall wieder in Wirksamkeit, weil sie Ordnung in den Studiengang brachten und den unentbehrlichen Ausweis über die Höhe der wissenschaftlichen Leistung gaben. Während die medizinische Fakultät noch auf lange hinaus die kleinste blieb, wuchs die juristische an Ausdehnung und Bedeutung, je mehr die gesteigerte einzelstaatliche Tätigkeit fachmäßig geschulte Räte, Richter und Beamte nötig hatte. Von dieser Fakultät des adligen Herrenstandes ging die Lockerung des Bursenzwanges und jene Veränderung der studentischen Lebenssitten aus, die aus den Scholaren mit halbklösterlichen Gewohnheiten allmählich den weltmännischen Ka-

valier zu entwickeln begann. Die eingreifendste Neuerung aber erfuhr die theologische Fakultät: an die Stelle der systematischen Vorlesungen der Scholastik traten die biblische Exegese mit starker Hervorhebung des religiösen Lehrgehaltes und die Auslegung der Melanchthonschen Glaubenslehre, des nicänischen Glaubensbekenntnisses oder einer Schrift des Augustin, Hieronymus u. a.; erst mit der Zunahme der Lehrstreitigkeiten wurde das Bedürfnis nach dogmatischen Darstellungen wieder stärker und drängte die Schriftauslegung mehr in den Hintergrund. Der Unterricht in allen Fakultäten blieb insofern noch ganz schulmäßig, als er an feste Stundenpläne und Arbeitsordnungen, übrigens ohne feste Semestereinteilung, gebunden war und nicht den Ehrgeiz hatte, zu selbständiger Forschung und Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis anzuleiten, sondern nur ein bestimmtes Maß gelehrter Kenntnisse zu übermitteln samt der methodischen Fertigkeit, diese in mündlicher und schriftlicher Darstellung beredt und geschmackvoll zu verwerten. Daher die große Bedeutung, die neben den Vorlesungen den Disputationen und öffentlichen Vorträgen zukam: sie wurden von den Lehrern als Musterbeispiele, von den Schülern als Probestücke gehalten und liehen der gesamten gelehrten Bildung ein durchaus rhetorisches Gepräge. Die Unterrichtssprache war selbstverständlich die lateinische, die gesamte rednerische und schriftstellerische Betätigung wurde aufgefaßt als eine Weiterführung der antiken Literatur, die in der neulateinischen Dichtung gipfelte; und wie das Schuldrama, zunächst in pädagogischer Absicht eingeführt, in der neulateinischen und der von ihr beeinflußten landessprachlichen Dichtung bald einen breiten Raum einnahm, so galt das gleiche von den zahlreichen Prunkreden, epischen und lyrischen Gelegenheitsdichtungen, die alle von der schulmeisterlichen Kunst der „Imitation" und der „Eloquenz" beherrscht waren. Daß die Pflege der griechischen Sprache sich in viel bescheideneren Grenzen hielt und eine neugriechische Literatur nur in Ansätzen zeitigte, widersprach zwar den humanistischen Grundsätzen, erklärte sich aber einfach daraus,

daß das Griechische nicht, wie das Lateinische, als eine lebendige Verkehrssprache überliefert und darum viel schwieriger zu erlernen war, weshalb auch der Unterricht sich hier sehr bald auf die den Theologen unentbehrliche Beschäftigung mit den neutestamentlichen Texten beschränkte. Erst recht handelte es sich bei der hebräischen Sprache nur um Einführung in die Anfangsgründe zum Verständnis des Alten Testaments.

Den blühenden Zustand des evangelischen Schulwesens, vorzüglich in Sachsen, haben die Reformatoren wiederholt mit Genugtuung hervorgehoben, und ihre vielfachen Klagen über Mißstände, namentlich über den Mangel an Verständnis und Opferwilligkeit auf diesem Gebiet bezeugen nur den tiefen Ernst ihrer Auffassung, der schwer zu befriedigen war. Jedenfalls erregte das Geleistete schon früh den Neid katholischer Landschaften, so daß z. B. der katholische Theologe Johann Zwick 1537 erklären konnte: „wenn ich noch jung wäre, so würde ich lutherische Anstalten aufsuchen, weil dort das Sprachstudium eifriger als an den unsrigen getrieben, Beredsamkeit, Poesie und Geschichte viel fleißiger geübt, auf alle Wissenschaften eine weit geeignetere und praktischere Methode angewendet wird.“ Im nächsten Jahre schrieb Georg Wicel: „wie wenig geschieht für Schulen im katholischen Deutschland, wie viel dagegen im ketzerischen, aus dessen Anstalten treffliche Talente gebildet hervorgehen!“ Und eine Mainzer Synode bedauerte 1549, daß gute katholische Eltern sich genötigt sähen, ihre Söhne auf protestantische Schulen und Universitäten zu schicken. Erst durch den Jesuitenorden wurde das katholische Unterrichtswesen den humanistischen Forderungen allmählich angepaßt; er entlehnte den evangelischen Schulen und Hochschulen das methodische Rüstzeug, mit dem der Protestantismus wirksam bekämpft und die Herrschaft der Papstkirche über die Geister von neuem befestigt werden konnte.

Wenn der enthusiastische Humanismus der Italiener in Deutschland nur vereinzelten Widerhall fand und man sich hier im ganzen über die äußerliche Nachahmung antiker Formen

kaum zu erheben vermochte, so ist das keineswegs, wie oberflächliche Beurteiler meinen, lediglich die Schuld der Reformation gewesen. Dem deutschen Humanismus fehlte, wie früher gezeigt wurde, der seelische Schwung des italienischen von Anbeginn wesentlich darum, weil das klassische Altertum von ihm nicht als das „goldene Zeitalter" der eigenen nationalen Vergangenheit empfunden werden konnte, und weil das Persönlichkeitsideal, dem er huldigte, von durchaus aristokratischer Art war: das des antiken Redners und Lebenskünstlers mit dem Besitz einer bewußt weltlichen, „natürlichen" Bildung auf Grund der Klassiker, die also mit den Bedürfnissen des arbeitenden Volkes in keinerlei organischem Zusammenhange stand und eben darum über die Pflege formaler Vorzüge nur selten hinauskam. Es war das unschätzbare Verdienst der Reformation, daß sie ein Ideal der Persönlichkeitsbildung aufpflanzte, welches wenig nach der Schönheit der Form und des äußeren Scheines fragte, sondern Gottesfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Demut und Selbstlosigkeit als die den christlichen Charakter bedingenden Gesinnungswerte mit ungeheurem Ernst erfaßte, in der Erziehung des Willens zum Dienste Gottes die höchste Aufgabe der Menschenbildung sah und aus dem Evangelium auf solche Weise sittliche Lebensziele entwickelte, die die Kulturarbeit aller Stände, insbesondere der Geistlichen, Lehrer und Beamten in Zucht nehmen und vom Alltäglichen zum Ewigen emporführen konnten. Die erzieherische Genialität, mit der Luthers größter Schüler, Melanchthon, dies reformatorische Persönlichkeitsideal in die Herzen seiner Schüler prägte und es zum Leitstern der protestantischen Bildung machte, hat in der Geschichte wenig ihresgleichen und stempelte ihn in der Tat zu dem Lehrer aller Lehrer, dem „praeceptor Germaniae".

Er besaß in seinem reichen und wohlgeordneten Geiste das gesamte Wissen der Zeit und dazu die seltene Gabe, in seinen Lehrbüchern, die zumeist aus Vorlesungen erwachsen waren, die Massen des Stoffes derart zu vereinfachen und durchsichtig zu machen, daß der Eindruck einer abschließenden Darstellung ge-

wonnen und die Mühe des Lernens durch die lusterregende Klarheit und Leichtigkeit der Formgebung aufgewogen wurde. Aber tiefgreifender und liebenswerter waren die sittlichen Wirkungen, die von diesem stillen und unermüdlichen Arbeiter ausgingen: von seinem Lehrpult, seinem Schreibtisch, seinen Büchern, seinen Reden und Unterhandlungen auf Reichstagen, Religionsgesprächen und mannigfachsten beratenden Versammlungen. Überall vertrat er eine ideale Auffassung der Lebenspflichten, die in der Vereinigung des klassischen Humanismus mit dem biblischen ihren unerschöpflichen Nährboden fand und das höchste Ziel der Bildung nicht in der Fülle des Wissens und Könnens sah, sondern in seiner charaktervollen Durchdringung mit den religiösen und sittlichen Lebenswerten des Evangeliums. Er durfte von sich bekennen: „Ich bin mir bewußt, aus keinem anderen Grunde jemals Theologie getrieben zu haben, als um das Leben zu versittlichen", die Menschen also dahin zu führen, daß sie bei allem, was sie denken und tun, die Gegenwart Gottes fühlen, niemals ihre ewige Bestimmung vergessen und in dieser frommen Herzensstellung die dauernde Kraft besitzen, aus ihrem Leben wie aus dem der andern Roheit, Lüge und falschen Schein zu verbannen und die Herrschaft des guten Willens aufzurichten, an der sich die Macht der Sünde brechen muß.

Mochte Melanchthons Verständnis für Aristoteles und Plato auch noch nominalistisch befangen sein, mochte seine unmutige Ablehnung des Kopernikus, sein Hang zur Astrologie und zu den trüben Dunstgebilden des Aberglaubens noch den starken mittelalterlichen Einschlag seiner Geisteswelt bezeugen, so verschwand doch dies alles gegenüber seiner großen, vorwärtsführenden Einsicht, daß zwischen dem klassischen Altertum und dem Christentum, wenn nur beide nicht aus den abgeleiteten, sondern aus den echten und unverfälschten Quellen verstanden werden, eine weitgehende Übereinstimmung über Pflichten und Ziele der sittlichen Bildung und eben darum auch ein vorsehungsmäßig angelegter geschichtlicher Zusammenhang bestehe,

insofern die Entstehung der Wissenschaften, die das Erkennen des Menschen, der Welt und der Gottheit zum Gegenstande haben, auf bestimmten Anlagen der menschlichen Natur beruht, welche eben dadurch erst fähig geworden ist, sich zum Erfassen einer göttlichen Offenbarung zu erheben und die von ihr enthüllten ewigen Wahrheiten sich im Glauben anzueignen. Diese seelischen Anlagen faßte Melanchthon zusammen in dem ciceronianischen Begriff vom „natürlichen Licht", das dem Menschen mitgegeben sei, um seinen Lebensweg zu erhellen und vor Abirrungen zu bewahren. In dem „natürlichen Lichte" sind nicht nur die grundlegenden theoretischen und praktischen Wahrheiten keimhaft enthalten, die das Denken nur zu entwickeln braucht, um eine sichere Führung durch die Wirren des Lebens zu gewinnen, sondern auch die von Aristoteles vorbildlich dargelegten unmittelbar gewissen Prinzipien, durch die unsere Erfahrungen zu Erkenntnis geordnet und gestaltet werden, so daß Wissenschaft entstehen kann. Theoretische Wahrheiten sind solche, auf denen die mathematische und physikalische Erkenntnis sich aufbaut, z. B.: das Ganze ist größer als jeder Teil, oder: zwei Größen, die einzeln einer dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich, oder: keinem Ding kommt zugleich Sein und Nichtsein zu. Praktische Wahrheiten sind solche, die das Handeln bestimmen und aus dem eingeborenen Sittengesetz, Rechts-, Freiheits- und Gottesbewußtsein abzuleiten sind, z. B.: der Mensch ist von Natur ein gesellschaftliches Wesen; in seinem Gewissen bezeugt sich das Sittengesetz durch die Fähigkeit, Gutes und Böses zu unterscheiden und das Gute als das Göttliche zu empfinden, sowie durch den Willen zur Gerechtigkeit als der dauerhaftesten Grundlage gesellschaftlichen Lebens und durch das Bewußtsein, daß unsere Handlungen in unserer Gewalt stehen und wir für sie verantwortlich sind, nicht nur im irdischen, sondern auch im jenseitigen Leben, in dem der wahre Sinn des irdischen erst sich enthüllen wird. Die vollkommenste Darstellung dieser in der natürlichen Vernunft begründeten Wahrheiten ist von den großen Philo-

sophen des Altertums gegeben, aber das natürliche Licht, insbesondere das in ihm enthaltene sittliche Gesetz, ist durch den Sündenfall verdunkelt; darum erhebt sich die antike Moralphilosophie im ganzen nicht über die Regelung des äußerlichen Handelns, zum mindesten kennt sie den Begriff der Sinnesänderung, der Bekehrung noch nicht, sondern nur das „Ethos", d. h. die stille und feste Leitung der Handlungen durch die erleuchtete Vernunft. Weil die Sünde die Menschen hindert, das von Gott in sie hineingelegte Sittengesetz klar zu erkennen und dieser Erkenntnis gemäß zu handeln, so bedurfte es einer neuen Veranstaltung Gottes, in der er sein Wesen als Sittlichkeit offenbarte und für seine Gebote unbedingten Gehorsam forderte: der Verkündigung des Dekalogs. Dieser ist zunächst nichts anderes als die Erneuerung des natürlichen Sittengesetzes, d. h. der Erkenntnis Gottes und der Gehorsamspflichten ihm gegenüber, die sich auf die rechte Gesinnung und ihre Bewährung im Gemeinleben beziehen. Aber was in der antiken Moralphilosophie „Tugend" heißt, nämlich die dauernde Richtung des Willens auf die Einhaltung des natürlichen Sittengesetzes, wird jetzt zu einer Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes, der sich in diesem Gesetze offenbart hat: die sozialen Tugenden der zweiten Tafel müssen nun aus einer Hingebung des Herzens an Gott hervorgehen, wie sie die erste Tafel fordert, und aus ihr entfalten sich die theologischen Tugenden, die im Glauben enthalten sind. Wenn also nach der Lehre antiker Ethik die eingeborenen sittlichen Ideen das Verhalten des einzelnen innerhalb der Gemeinschaft regeln sollen, so erhebt sich die Menschheit durch den Dekalog zu einer höheren Stufe der ethischen Gewißheit und Leistungsfähigkeit, indem nun der Glaubensgehorsam die sittlichen Ordnungen als gottgewollte begreifen und halten lernt. Die dritte und höchste Stufe aber wird erst erreicht mit dem Evangelium: in ihm erscheint die göttliche Offenbarung nicht mehr als Vorschrift und Richterspruch, sondern als eine Mitteilung neuer Gnadenkräfte, die

die menschliche Seele „gottförmig" machen und zu einem nicht mehr an Satzungen gebundenen, sondern alle Satzungen überbietenden schöpferischen und freien sittlichen Handeln befähigen. Dazu bedarf es einer Tat Gottes an uns, einer Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste, eines Wunders also, aber dieses Wunder leistet schließlich nichts anderes, als daß sie das von Gott in der menschlichen Natur ursprünglich angelegte religiös-sittliche Leben über alle Widerstände der Sünde hinweg zu seiner Vollendung führt. Von der Vernunftsittlichkeit wird der Mensch so zur Sittlichkeit des göttlichen Gesetzes und zuletzt zur Gnadensittlichkeit des Evangeliums und zur christlichen Freiheit emporgehoben, in der die Menschenwürde ihren schlechthin höchsten Ausdruck gewinnt und das Lebensideal eines christlich geläuterten Humanismus sich enthüllt: der gottförmig gewordene Mensch. So sind die beiden größten geistigen Mächte, auf denen die Bildung jenes Zeitalters beruhte, das neuentdeckte klassische Altertum und die neuerstandene christliche Offenbarungsreligion, von Melanchthon in einem Vorsehungszusammenhang dargestellt worden, der eine wissenschaftliche Erforschung ihres geschichtlichen Zusammenhanges als notwendige Ergänzung forderte und damit eine Fülle neuer wissenschaftlicher Aufgaben hervorlockte. Aber Melanchthons Stellung in unserer Bildungsgeschichte läßt sich noch schärfer bestimmen.

Wenn er die Lehre vom „natürlichen Licht" auch wesentlich aus Cicero schöpfte, es war ihm doch bewußt, daß er damit Gedanken wiederaufnahm, die in der christlichen Kirche von jeher Hausrecht genossen hatten, und als deren berühmteste Kundgebung jene auch von Raffaels Künstlerhand verewigte Szene im 17. Kapitel der Apostelgeschichte gelten durfte: die Rede des Paulus auf dem Markt von Athen. Ihr Mittelpunkt ist die der hellenischen Philosophie aus dem Orient zugeflossene Vorstellung von dem „unbekannten Gott". An die in dem hellenistischen Zeitalter der Religionsmischungen oft ausgesprochene Überzeugung, daß alle Religionen der Welt eigentlich

denselben Gott verehren, knüpfte der große Heidenapostel an, indem er den Athenern zeigte, daß sie mit der Verehrung des „unbekannten Gottes" sich schon dem Gott der Juden und der Christen genähert hätten, ohne es zu wissen. Dieser Gedanke wurde bereits bei den christlichen Apologeten zu der Lehre ausgebaut, daß der Eine Gott, den die Griechen geahnt hätten, in der neuen Religion sich in seiner Wirklichkeit offenbart habe, und daß das antike Gottesbewußtsein, welches auf dem gedankenmäßigen Zusammenhang des Kosmos und dem Sittengesetz in der Brust des Menschen beruhte, als Vorstufe des christlichen Gottesglaubens und Vorschule der Offenbarungsreligion anzusehen sei. Melanchthon hat diese Betrachtung aufgenommen, sie mit der Lehre vom „natürlichen Licht" verknüpft und auf diese Weise den Grund zu jener „natürlichen Theologie" gelegt, an der die folgenden Jahrhunderte weitergearbeitet haben, und die, nachdem der von Melanchthon errichtete Oberbau der Offenbarungs- und Glaubensreligion durch die Dogmenkritik des Rationalismus ins Wanken geraten war, als der wesentliche Inhalt jeder vernünftigen Religion, also auch des Christentums übrig zu bleiben schien. Aber wie die naturrechtliche Bildung der Aufklärungszeit mit ihrer abstrakten Überschätzung des Einzelmenschen und mit ihrer Vertragslehre nur die Auflösung der alten Lebensgemeinschaften der Völker beförderte, ohne aus der Vergesellschaftung der Individuen irgendeine neue Lebensgemeinschaft, die diesen Namen verdiente, hervorgehen lassen zu können, ebenso hat diese Zurückführung der christlichen Offenbarungsreligion und Lebensgemeinschaft auf die Abstraktionen der „natürlichen Theologie" zwar die konfessionellen Kämpfe beschwichtigt und die Duldsamkeit gefördert, doch das religiöse Leben in bedenklicher Weise entleert, wo nicht gänzlich preisgegeben. Darum war es von unschätzbarer Bedeutung, daß inzwischen ein anderer Grundgedanke der Reformation sich zu neuer Mächtigkeit erhoben hatte, der nicht nur die Möglichkeit bot, die in lauter Einzelichs zersplitterte Gesellschaft zu einer von umfassenden geistigen Lebensinhalten

getragenen Gemeinschaft zurückzuführen, sondern der auch der wissenschaftlichen Forschung und der Erziehung eine neue Seele einhauchte und beiden ein im eigentlichsten Sinne protestantisches Gepräge gab.

Wenn der letzte Sinn der Reformation nichts andres ist, als die Befreiung der Seele von allen irdischen Abhängigkeiten und Nöten durch das unmittelbare Einswerden mit Gott, seiner Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue und Schöpferkraft, so war damit auch für das wissenschaftliche Bewußtsein des Protestanten eine schlechthin neue Lage geschaffen. Wie nicht ein fremder Glaube, nur der eigene selig machen kann, wie nicht ein andern entlehnter oder nachgesprochener, nur der in eigener geistiger Arbeit entstandene Gedanke Zeugungskraft haben kann, so wird es jetzt zur sittlichen Forderung an jeden ernst zu nehmenden Forscher, daß er in unbedingter Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit, frei von allen Nebenabsichten, die Dinge zu erkennen trachte und den Mut seiner persönlichen Überzeugung habe. Diese religiös empfundene Lauterkeit des wissenschaftlichen Gewissens tritt nicht nur sehr bezeichnend in der Abneigung hervor, mit der Luther wie Melanchthon die sophistischen Künste scholastischer Wortfechter, die Advokatenstücke juristischer Rechtsverdreher und die Formenspielereien humanistischer Schönredner verurteilten, sondern auch in Melanchthons Behandlung der Rhetorik, welcher Wissenschaft er nicht sowohl den Zweck setzte, Redner zu bilden, als zum sachgemäßen Verständnis der Schriftsteller wie zu ihrer rechten Beurteilung anzuleiten, weshalb er auch neben den drei herkömmlichen genera dicendi (dem demonstrativum, deliberativum und iudiciale) ein viertes, nämlich das „lehrhafte", in den Vordergrund rückte, das nicht auf Überredung, sondern auf nüchternes und sachliches Ergründen ihrer Gegenstände abzielt. Dasselbe Bedürfnis nach innerer Wahrhaftigkeit, das die Reinigung von Religion und Kirche gefordert und erzwungen hatte, mußte folgerichtig auch zu einer Reinigung der Wissenschaften von falschen Überlieferungen und Methoden führen, wofür die wichtigsten Belege bereits

mitgeteilt sind. Aber während im Bereiche der evangelischen Kirchen das wissenschaftliche Denken noch auf lange hinaus biblisch und dogmatisch-theologisch gebunden blieb, vollzog sich innerhalb des kirchenfreien Geisteslebens unter dem Einfluß der Mystiker und Spiritualisten allmählich eine folgenreiche Wendung: nicht die Rechtfertigungslehre als solche mit ihren dogmatischen Voraussetzungen, sondern die welterhabene Freiheit des Gewissens, mit der Luther sie vertreten hatte, wurde mehr und mehr als höchste und bleibende Errungenschaft der Reformation empfunden; der protestantische Anspruch auf das göttliche Recht der selbsterlebten Überzeugung verband sich mit der mystischen Lehre vom inneren Licht, und so entstand jene Auffassung des Protestantismus als einer von biblischem, dogmatischem, kirchlichem oder staatlichem Zwang grundsätzlich unabhängigen Religion des persönlichen Gewissens, die Lessing im Auge hatte, als er in Luther den „großen verkannten Mann" feierte: „du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset, aber wer erlöset uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!" Hätte Lessing seine Absicht, eine Geschichte Luthers und der Reformation zu schreiben, ausgeführt, so hätte er sicherlich seine ganze Kraft an den Nachweis gesetzt, daß Religion weder Theologie noch Bibelglaube ist, sondern das gläubige Vertrauen auf die Stimme Gottes im eigenen Herzen, daß kein wahrhaft frommer Mensch jemals die Religion an ein Buch habe fesseln können oder wollen, daß der Protestantismus den Christusglauben aus der Gefangenschaft der Schriftgelehrsamkeit erst recht erlöst und der freien Forschung, der lebendig sich fortbildenden Religion die Bahn geöffnet habe. Diese Wandlung der Auffassung war um so unvermeidlicher, je mehr durch das siegreiche Vordringen der mathematisch-mechanischen Weltbetrachtung nicht nur die Welt entgeistet und entgöttlicht zu werden drohte, sondern das Dasein Gottes selbst zum Problem zu werden schien und somit Luthers warnendes Wort

sich erfüllte: „die Mathematik ist auf falschem Wege, wenn sie sich mit Gott zu tun macht.“ Damit gewann aber der einzige Weg, auf dem wir geistiger Wirklichkeiten außer uns gewiß zu werden vermögen, eine gesteigerte Bedeutung: der der inneren Erfahrung, die weder geschichtlicher Heilstatsachen noch logischer Beweisführungen mehr bedarf, da sie fühlend, denkend und wollend sich selbst als Teilnehmerin göttlichen Lebens, ja göttlicher Weltregierung zu erleben vermag. In diesem Sinne wurde der Protestantismus jetzt als die Religion der Gottsucher verstanden, und Luthers heroisches Ringen, das von allem Menschenwahn loszukommen suchte, um die Gemeinschaft der Seele mit Gott zu gewinnen, also der Weg, den er eingeschlagen, wurde ungleich wertvoller, als das Ziel, an dem er zur Ruhe gekommen war, zumal dieses Ziel den Nachlebenden durch die Art der theologisch-dogmatischen Ausdeutung in der Rechtfertigungslehre nicht mehr voll verständlich war.

An diesem Punkte nahm der deutsche Idealismus das Grundproblem der Reformation in neuer Fassung wieder auf: wie das sinnliche Ich zum geistigen sich erhebt durch die Willensgemeinschaft mit dem Unsichtbaren, d. h. durch die dienende Hingabe an überpersönliche, göttliche Werte, die den inneren Menschen umschaffen, indem sie ihn von dem Drucke der Überlieferungen, Satzungen, Gewohnheiten und Vorurteile ebenso freimachen wie von dem herabziehenden Trachten nach persönlichem Glück und irdischen Gütern, vielmehr als ein unbedingtes inneres Sollen in ihm wirksam sind, das in der Welt das „versinnlichte Material der Pflicht“ erkennt und seinen Träger selig macht, weil es sein gesamtes irdisches Handeln unter die Leitung des Ewigguten stellt und ihm damit erst den Sinn des Lebens erschließt: daß nämlich das, was ist, umgestaltet werde zu dem, was sein soll, d. h. zum Reiche Gottes. „Seit Jahrhunderten — sagte Schiller — suchte der Mensch den Gesetzgeber über den Sternen, der in seinem eigenen Busen wohnt.“ Von hier aus kam der protestantische Gedanke der unsichtbaren Kirche zu neuen Ehren: als der geistigen Gemein-

schaft derjenigen, die in der Heiligung des Willens durch die Erhebung zum Unbedingten und Unsichtbaren ihr höchstes Lebensgesetz gefunden haben. Dem Bedürfnis nach besteht eine solche nach Schillers Worten „in jeder feingestimmten Seele", der Tat nach möchte man sie wohl nur „in einigen wenigen, auserlesenen Zirkeln finden", wie die echten Christen bei Luther, aber eben diese sind es, auf die allein alles ankommt. Schließlich wurde denn auch, durch die Romantiker, die Spur wieder gefunden, die von der unsichtbaren Kirche zu einer tieferen Würdigung der lange verkannten sichtbaren oder weltförmigen Kirche zurückführte, nämlich der Lutherische Gemeinschaftsgedanke, der nicht nur von der unsichtbaren Kirche weiß oder an sie glaubt, sondern der, eben weil sie der teuerste Besitz des Gemütes ist, auch nach ihrer Darstellung verlangt und den gegebenen Ort dafür in den natürlichen Lebensgemeinschaften der Bluts-, Stammes-, Standes- und Volksverbände erkennt. Indem die Romantiker jene Zwischengewalten wiederentdeckten, die zwischen den Einzelichs hier, den Ideen der Menschheit, des Weltalls und der Gottheit dort als geschichtlich gewordene Mächte stehen und das Schicksal des Individuums unwiderstehlich bestimmen, bereiteten sie den Boden für ein neues Verstehen der überpersönlichen Gemeinschaftsbildungen Vaterland, Staat, Volk und Kirche als nicht etwa vertragsmäßig geschaffener, sondern organisch erwachsener und bestimmte göttliche Gedanken ausdrückender Größen, die also alle im Verhältnis zum Reiche Gottes reichsunmittelbar sind, heilige Ordnungen, in denen nicht das Gesetz der Selbstsucht, sondern der Liebe walten und die in ihnen verbundene Menschheit sich als Kinder desselben Vaters brüderlich und schwesterlich verbunden fühlen lernen soll.

Die großen Probleme des Lebens pflegen an den wichtigsten Wendepunkten der Geschichte in ähnlichen Fassungen immer wiederzukehren, mag der Erfahrungsbesitz, der in ihnen verarbeitet sein will, sich inzwischen auch noch so gewaltig verwandelt haben. Es wäre nicht schwer nachzuweisen, daß unsre klassischen

Dichter und Denker im Grunde nichts anderes unternommen haben, als vor ihnen Melanchthon oder Leibniz: es galt die Einheit des antiken und des evangelisch verstandenen christlichen Lebensprinzips zu finden, die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen mit seiner übersinnlich-göttlichen, die Weltbejahung mit der Weltüberwindung, das Reich des Sichtbaren mit dem des Unsichtbaren zu durchdringen, und wenn dies dort im Namen der „christlichen Freiheit", hier in dem der „Humanität" geschah, so wird an diesem Wechsel der Losungen allerdings sofort der ungeheure Fortschritt in der Schätzung menschlichen Vermögens und Wertes deutlich, der sich im Zusammenhang mit dem Verblassen des Erbsündendogmas inzwischen vollzogen hatte, aber ebensowenig läßt sich verkennen, daß das Ideal der Humanität das reformatorische Ideal der christlichen Freiheit in seiner Weise in sich aufgenommen hat, indem es die höchste Menschenwürde nur in einem Leben aus überpersönlichen, gottverbundenen Zusammenhängen verbürgt fand. Und diese Entwickelung wäre schwerlich möglich gewesen, wenn nicht Luthers Reformationswerk selber, wie wir früher gezeigt haben, die erste grundlegende Tat des deutschen Idealismus gewesen wäre, als Besinnung der deutschen Seele auf ihre metaphysische Tiefe, auf ihre göttlichen Rechte und die Darstellung dieser Rechte in den natürlichen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft.

Damit dürften aber die Lebensgefühle und gedanklichen Voraussetzungen hinreichend bezeichnet sein, die den Charakter des wissenschaftlichen Forschers der Neuzeit entscheidend bestimmt und den protestantischen Völkern die wissenschaftliche Führung gesichert haben. Allen großen Denkern ist die wissenschaftliche Arbeit zum Gottesdienst geworden: die Andacht, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Selbstverleugnung, mit der sie ihr obliegen, bezeugt diesen letzten Ursprung aus religiösen Verpflichtungen — mag er auch nicht allen deutlich bewußt werden — ebenso unwidersprechlich, wie das von allen unsachlichen Nebenerwägungen freie Streben nach dem reinen Erkennen des Wesens aller

Dinge und die erhebende, beseligende Kraft, die darin empfunden wird. Eben dies hat auch zwischen dem Protestantismus der Neuzeit und der Wissenschaft ein Verhältnis des Vertrauens begründet, wie es im Bereiche kirchlicher Gebundenheit noch nicht möglich war, zum Teil auch heute noch nicht erreicht ist. Die Geister Luthers und des Erasmus haben sich gleichsam wieder ausgesöhnt, weil der dogmatisch gefaßte Glaubensinhalt, der damals den Gegenstand des Streites bildete, inzwischen zurückgetreten ist hinter der Glaubensform, nämlich der geistig-persönlichen Berührung mit dem Denken und Wollen Gottes, aus dem auch die wissenschaftliche Arbeit ihre tiefsten Antriebe empfängt, insbesondere ihren selbstlosen Wahrheitssinn und die in ihm enthaltenen sittlichen Forschertugenden. Das Urteil, daß der Protestantismus die moderne Wissenschaft geschaffen habe, kann also heute nicht mehr aufrechterhalten werden, wohl aber hat er der Wissenschaft überall Raum gemacht und einen Bund mit ihr geschlossen, in dem er nicht nur der empfangende, sondern auch der gebende Teil war: Luthers Kampf um die Freiheit des Gewissens oder um das Recht Gottes auf den innerlichen Menschen ist die grundlegende seelische Tatsache, aus der auch auf dem Gebiete der Wissenschaften die Forderung der Gedankenfreiheit, der Wahrheitsdrang, Bekennermut und sittliche Pflichtcharakter der Forschung notwendigerweise hervorgehen mußten.

Während die Reformation ihren Bund mit der Wissenschaft kraft innerer Notwendigkeit schloß, weil sie ohne ihn das Verständnis ihrer grundlegenden Glaubensurkunde und die Reinheit der Lehre nicht dauernd zu sichern imstande gewesen wäre, wurde ihr Verhältnis zur bildenden Kunst in keiner Weise durch den Selbsterhaltungstrieb bestimmt, blieb vielmehr dem Spiel der Neigungen und Abneigungen, auch des Zufalls mehr oder weniger überlassen. Unter den Reformatoren begegnet uns nicht ein einziger, dem die bildende Kunst ein unentbehrlicher Schmuck des Daseins, geschweige denn ein durch andere

Mittel niemals zu ersetzender Ausdruck schöpferischer Lebensgefühle gewesen wäre. Luthers Jugend fiel in eine Zeit, wo das nordisch-gotische Natur- und Stilgefühl schon den Weg zu einem sinnlich derberen Realismus der bildnerischen Erscheinung gefunden und zugleich die antikisierenden Zierformen der italienischen Renaissance sich angeeignet hatte. In Eisleben, Mansfeld, Magdeburg, Eisenach und Erfurt sowie auf seinen Reisen nach Rom, Heidelberg, Augsburg, Worms oder Koburg hatte er reichlich Gelegenheit gehabt, mit mittelalterlichen und neueren Kunstdenkmälern bekannt zu werden, und in Wittenberg, wo Kurfürst Friedrich der Weise beim Neubau des Schlosses und der Allerheiligenkirche neben dem großen Baumeister Konrad Pflüger, dem Maler Albrecht Dürer, dem Goldschmied Paul Möller aus Nürnberg und dem Bildschnitzer Hans von Amberg auch den Venezianer Jacopo dei Barbari und den Niederländer Jan Mabuse beschäftigt hatte, konnte er von dem Geist der spätgotischen wie der Renaissancekunst bedeutsame Eindrücke empfangen. Aber nirgends begegnet uns eine Äußerung von ihm, die den Schluß erlaubte, daß er Kunstwerke jemals um ihrer selbst willen mit künstlerisch geschultem Auge betrachtet und gewürdigt hätte, vielmehr regten sie ihn immer nur zu religiösen, sittlichen oder sonstigen Nutzanwendungen an, die mit ästhetischem Genießen nicht das geringste zu tun hatten, obwohl er mit einem Künstler wie Lukas Cranach dem Älteren einen langdauernden freundschaftlichen Verkehr pflegte. Es wäre irrig, solche Kunstfremdheit aus mönchischer Erziehung herzuleiten, denn es hat an kunstverständigen und kunstbeflissenen Mönchen von jeher wohl in keinem Kloster ganz gefehlt, und ein unsicheres Verhältnis zur bildenden Kunst ist auch solchen reformatorisch gesinnten Persönlichkeiten eigen gewesen, die niemals im Kloster waren. Der Grund liegt also tiefer, wie am deutlichsten bei den Bilderstürmern und den Calvinisten erkennbar wird, aber auch an dem bis auf die Gegenwart immer wieder hervorschlagenden Gefühlsurteil, welches jeden Versuch, evangelische Andachtsstätten mit Erzeugnissen künstlerischer Phantasie zu

schmücken, als „katholisch“ ablehnen möchte: er ist in der nach innen gekehrten, unbildlichen und gedankenhaften Art der protestantischen Frömmigkeit zu suchen, die dem künstlerischen Geiste sowohl der Gotik wie vollends der Renaissance sich wesensfremd fühlen mußte.

Man kann die Seelenstimmung der Renaissancekünstler nicht treffender bezeichnen, als mit dem schönen Wort des Leone Battista Alberti: jener Narcissus, der sein Ebenbild im Wasser sah und vor seiner eigenen Schönheit erbebte, sei der eigentliche Erfinder der Malerei gewesen. In den bildenden Künstlern der Italiener und ihrer lernbegierigen Schüler lebt als tiefste schöpferische Kraft das leidenschaftliche Verlangen, daß der Mensch sich seiner eigenen Größe, Schönheit und Würde immer stolzer bewußt werde und in der Ehrfurcht vor sich selber wachse. Auch die Dinge, die ihn umgeben, werden nicht mehr nach mittelalterlicher Weise als sinnbildliche Zeichen religiöser oder sittlicher Werte behandelt, sondern mit zärtlichster Freude an ihrer natürlichen Erscheinung als solcher studiert und dargestellt, weil sie, jedes in seiner Art, von der unerschöpflichen Fülle des Lebens zeugen. Dies staunende Innewerden des unendlichen Reichtums der sinnlichen und der geistigen Welt ist das hinreißend Neue an jener siegreich aufstrebenden Bewegung; ihre rasch zu unerhörter Meisterschaft ansteigende Technik ist nichts anderes, als das zur vollkommenen Handfertigkeit gewordene Studium der Natur, das auch Luther gelegentlich an Italienern und Flamen rühmend hervorhebt. Mathematik, Mechanik und Anatomie als die drei Grundwissenschaften des werdenden Künstlers lehren ihn die Körper in Ruhe und Bewegung gleichsam von innen her, einfühlend begreifen, und am Studium des nackten Menschen entwickelt sich jener wundervolle Einklang von Stellung, Bewegung und seelischem Ausdruck, in dem sich das festlich gesteigerte Lebensgefühl einer entdeckungsfrohen, allem Schönen, Starken, Merkwürdigen und Bedeutenden vorurteilsfrei aufgeschlossenen aristokratischen Gesellschaftskultur ausspricht. Kein Wunder, daß die deutschen Reformatoren für

eine solcher Geistesart entsprossene Kunst ehrlicherweise kaum mehr als kühle Ablehnung haben konnten: alles Prächtige, Glänzende, Selbstbewußte, Genießerische und an Menschenvergötterung Streifende stand mit den religiösen Lebenswerten, die ihnen die höchsten waren, in unausgleichbarem Widerspruch. Die Andachtsstimmungen, die die bildende Kunst ihnen gewähren konnte, verstanden sie durchaus noch in mittelalterlichem Sinne: nicht die Erhebung der menschlichen Erscheinung zu göttlichen Ehren wollten sie in bildnerischen Werken vor Augen gestellt haben, sondern die demütige Ergebung in Gottes Willen, die schmerzliche Reue des Sünders, sein inbrünstiges Gebet um Barmherzigkeit, seinen vertrauenden Aufblick zum Gekreuzigten, der auch ihm Erlösung und ein ewiges Leben erworben hat, und die Verklärung des Niedrigen, Dürftigen, Leidenden und Sterbenden durch die selige Erwartung einer höheren Welt, im Vergleich mit welcher die irdische nur Trug und Schatten ist: „was ist der Mensch, daß du sein gedenkst!" Als im Februar 1538 Meister Konrad Krebs an Luthers Tische saß und die Rede auf das von ihm errichtete köstliche Schloß zu Torgau kam, über das die Zierkunst der Renaissance eine Fülle feinster Reize ausgegossen hatte, da mußte er sichs gefallen lassen, seinen Prachtbau von dem Reformator als ein Musterbeispiel jener falschen Prunksucht, Schwelgerei und Verschwendung behandelt zu sehen, mit denen das 16. Jahrhundert leider alle früheren Zeiten übertreffe und sich zugrunde richten werde.

Für die überwältigende Hoheit gotischer Dome, etwa in Köln oder Ulm, ist Luther schwerlich so unempfänglich geblieben, wie es nach den von ihm erhaltenen Äußerungen den Anschein hat. Aber bezeichnend ist es doch, wie er sie als Schöpfungen katholischer Frömmigkeit und eben darum als gänzlich ungeeignet für die evangelische Gemeinde empfand: diese bedurfte nicht eines himmelanstrebenden, von dem Gemurmel der Betenden geheimnisvoll erfüllten, mit Säulen und Pfeilern gegliederten, sondern eines mäßig großen, nicht zu hohen und in sich geschlossenen Raumes, in dem das Wort

des Predigers hell und deutlich jedes Ohr und sein Blick womöglich jedes Auge der ihn umgebenden Gemeinde erreichen konnte. Darum predigte Luther auch nicht gern in der Wittenberger Schloßkirche, sondern zog die alte Stadtkirche mit ihren niedrigen Wölbungen vor, die durch mehrfache Veränderungen den Bedürfnissen evangelischen Gottesdienstes nach Möglichkeit angepaßt wurde. Die Sonderung eines für die Priester bestimmten Chorraumes von dem zu Gemeindezwecken dienenden Schiff hatte durch die Reformation ihren Sinn verloren. Schiff und Chor waren nunmehr beides Gemeindestätten, „wie einerlei Gebäu gebauet", nur sollte der Chor die Versammlung der Abendmahlsgäste in sich aufnehmen. Die neue Auffassung des Gottesdienstes brachte auch die Einrichtung eines festen Gestühls für die um die Kanzel versammelte Gemeinde mit sich. Die Forderung, daß evangelische Predigtkirchen anders gebaut werden müßten als katholische Meßkirchen, hat Luther schon 1538 ganz klar ausgesprochen, sie hing mit den Aufgaben der Lehrkirche, die gleichsam eine Schule der Erwachsenen war, innig zusammen. Und die ganze bildende Kunst empfing nach seiner Überzeugung ihre Berechtigung gleichfalls aus ihrer Brauchbarkeit als Lehre und Exempel, denn was sie an Erbauung des Gemütes zu leisten hatte, blieb verknüpft mit den leitenden Gedanken evangelisch-christlicher Weltanschauung.

Luthers Stellung zum Bilderstreit der zwanziger Jahre ließ diese Auffassung deutlich erkennen. Er wandte sich scharf gegen die irregeleitete Menge, die ihre Zerstörungswut an den kirchlichen Bildwerken auslassen wollte: das jüdische Bilderverbot habe für uns längst seine Gültigkeit verloren; außerdem habe es keineswegs allen Bildern gegolten, denn am Tempel Salomonis und in den Palästen seien zweifellos solche vorhanden gewesen, und die Juden hätten die Geschichten, die sie so fleißig beschrieben, wohl auch ebenso gemalt. Den Christen stehe es jedenfalls nach Gottes Willen frei, Bilder zu haben oder nicht, wie aus der Bibel klar zu erweisen sei; darum komme es Menschen nicht zu, weder ein verbietendes noch ein

forderndes Gesetz daraus zu machen; nur eins sei wider Gottes Gebot: daß man mit den Bildern Götzendienst treibe, also sie anbete und Zuversicht und Vertrauen auf sie setze. Und nicht christlicher, sondern heidnischer Brauch sei es, etwa ein Bild in eine Kirche zu stiften und sich einzubilden, daß damit ein verdienstliches Werk getan und Gottes Wohlgefallen verdient sei. Wo die Gefahr solcher Mißbräuche trotz aller Belehrung nicht weichen wolle, da möge man die Bilder aus den Kirchen entfernen, doch nicht mit Unordnung, Sturm und Frevel, sondern die Obrigkeit möge ersucht werden, die entsprechenden Befehle zu geben. Wollte man übrigens alle Dinge, die dem Mißbrauch ausgesetzt seien, deshalb verwerfen, so müßte man schließlich auch Sonne oder Sterne sich vom Himmel wegwünschen, weil es Sonnen- und Sternanbeter gibt, auch alle Weiber töten und allen Wein verschütten, weil sie viele Leute zu Narren machen; ja wir müßten uns am Ende selber umbringen, denn wir haben ja keinen schädlicheren Feind, als unser eigen Herz. Also soll man die Bilder, die an sich weder gut noch böse sind, stehen lassen, aber die Menschen beharrlich unterweisen, wie man sie christlich und recht zu brauchen hat, denn hat man die Heiligenbilder erst einmal aus den Herzen entfernt, so können sie den Augen nichts mehr schaden.

Aus Luthers Äußerungen redet nicht nur Duldsamkeit und Nachsicht, sondern auch ein sehr bestimmtes Gefühl für die Macht der bildenden Kunst über die Gemüter, das ebenso auf Beobachtungen an anderen, wie auf eigenen Erfahrungen beruhte. In seinen Schriften sind zahlreiche Stellen zu finden, die teils auf bestimmte bildliche Darstellungen Bezug nehmen, teils durch die Erinnerung an solche unverkennbar beeinflußt sind und jedenfalls bezeugen, daß er viel dergleichen in Kirchen, Schlössern, Bürgerhäusern, aus Blockbüchern, Einblattdrucken oder Holzschnittdarstellungen mannigfaltiger Herkunft kennen gelernt hatte. Sein Sammlersinn, von dem wir schon zu reden hatten, ging auch nach dieser Richtung, denn seine Aufforderung an Freund Linck in Nürnberg (1535) bezog sich ja

nicht nur auf Reime, Lieder, Bücher und Meistergesänge, sondern auch auf alle deutschen Bilder, die dort neuerdings durch deutsche Formschneider und Drucker gemalt, gemacht und gedruckt seien. Den Bilderstürmern entgegnete er mit ruhigster Unbefangenheit: sie würden ihm doch ein Kruzifix oder Marienbild lassen müssen, ja sogar ein Heiligenbild, „auch nach dem allergestrengsten Gesetz Mosi, daß ichs trage oder ansehe, sofern ichs nicht anbete, sondern im Gedächtnis habe". Man muß, um dies Wort richtig zu verstehen, sich der Umwertung erinnern, die die Reformation für den Begriff des „Heiligen" bedeutete: Heilige sind nicht sündlose und vollkommene Menschen, denn solche kann es auf Erden überhaupt nicht geben, auch nicht solche, die das göttliche Gesetz stellvertretend erfüllen und den andern den Überfluß ihrer Liebeswerke zugutekommen lassen, denn eine stellvertretende Erfüllung göttlicher Gebote ist wider das Evangelium, und darum ist das katholische Heiligenideal ein leerer Wahn; wohl aber werden im Neuen Testament, und insbesondere bei Paulus, die Gläubigen auch „Heilige" genannt, weil sie in der Gemeinschaft mit Christus ein neues Leben besitzen, das sie vom Zwange der Sünde und der Sündenschuld frei und innerlich gottförmig macht. Darum darf man die Heiligen zwar nicht anbeten und ihnen Ehren erweisen, die nur Christus zukommen, aber man darf und soll mit ihnen Umgang pflegen als mit echten Gotteskindern, in denen das Wunder des Glaubens wirksam geworden ist und die unsichtbare Kirche ihre Lebenskraft offenbart. Wissen wir doch, daß Luther ein Bild der Mutter Maria mit dem schlafenden Jesusknaben auf dem Arm in seinem Zimmer hängen hatte und mit diesem gemalten „Götzenbilde" bei einem seiner Gegner Anstoß erregte.

Wie hoch er in bewußtem Anschluß an altbewährte Überlieferung die durch Anschauung lehrende, gedächtnisstärkende und phantasiebewegende Kraft der bildenden Künste schätzte, beweist nichts schlagender, als daß er seinen Katechismus und seine deutsche Bibel mit Bildern schmücken ließ. Und die deutschen Bibeln sind diesem schönen Brauche dauernd treu geblieben, erst

die reformierte englische Bibelgesellschaft hat mit ihm gebrochen, während die deutsche Hausbibel auch im 19. Jahrhundert sich diesen Schmuck zum Glück nicht nehmen ließ, der dann auch den evangelischen Gesangbüchern in wachsendem Maße wieder zugute kommen sollte. Aber Luther ging weiter: solche Bilder, wie er sie in seine Bibel aufgenommen hatte, sollte man auch „an die Wände malen, um Gedächtnis und besseren Verstands willen, sintemal sie an den Wänden ja so wenig schaden, als in den Büchern. Es ist ja besser, man male an die Wand, wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arche bauet und was mehr guter Historien sind, denn daß man sonst irgend weltliche, unverschämte Dinge malet. Ja wollte Gott, ich könnte die Herren und die Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen ließen, das wäre ein christlich Werk. So weiß ich auch gewiß, daß Gott will haben, man solle seine Werke hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ichs aber hören oder gedenken, so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen, denn ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannesbild, das am Kreuze hänget, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe. Ists nun nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christi Bild im Herzen habe, warum sollts Sünde sein, wenn ichs in den Augen habe? sintemal das Herz mehr gilt denn die Augen und weniger soll mit Sünden befleckt sein denn die Augen, als da ist der rechte Sitz und Wohnung Gottes." Als Luther vier Jahre später in seinem „Passional" die erste evangelische Bilderbibel schuf, schrieb er in der Vorrede, er würde es für gut halten, wenn man solche Geschichten „auch in Stuben und in Kammern mit den Sprüchen malete, damit man Gottes Werk und Wort an allen Enden immer vor Augen hätte und daran Furcht und Glauben gegen Gott übte. Und was sollts schaden, wenn jemand alle vornehmsten Geschichten der ganzen Biblia also ließe nach einander malen in ein

Büchlein, daß ein solch Büchlein eine Laienbibel wäre und hieße?" In der Vorrede zum Wittenberger Gesangbüchlein von 1524 hatte Luther schon bündig bekannt, er sei nicht der Meinung, „daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistliche vorgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musika, gern sehen im Dienst des, der sie geben und geschaffen hat". Und Erasmus Alberus schrieb später durchaus im Sinne Luthers, es sei „ein liebliches Wunderwerk Gottes und edle Kunst, daß ein Mensch allerlei malen, Bilder in Holz und Stein formieren kann", ein Lob Gottes, wie die Freude an den Farben der Wiese und der Blumen eines Gartens im Sommer.

Freilich, war den bildenden Künsten als ihr vornehmster Zweck die Verherrlichung Gottes und seiner Werke, insbesondere seiner Wohltaten und Strafen, also eine Art Lehr- und Predigtamt zuerkannt, so mußte auch dafür gesorgt sein, daß nichts Falsches gepredigt werde. Mit Empörung redete Luther nicht nur von jenen lockvogelhaften Bildwerken, die mit verborgenen Zügen versehen waren, um die Figuren, z. B. das Jesuskind, Bewegungen und Drehungen ausführen zu lassen, die als Gewähren oder Versagen gedeutet wurden, er wollte vor allem die wiederholt geforderte Reinigung der Heiligenlegenden von allen Fabeln und ungereimten Träumen auch auf die Heiligenbilder ausgedehnt wissen und keine Darstellung erlogener, unevangelischer und unsittlicher Dinge zulassen. Als Gotteslästerung empfand er die Nebeneinanderstellung der Leidensgeschichte Christi und des heiligen Franz auf einem großen Schnitzaltar im Kloster zu Lüneburg. Und mit der Verwerfung irreführender Darstellungen verband er bisweilen Anweisungen für die Maler, wie sie denselben Gegenstand in einer evangelischem Empfinden entsprechenden Auffassung zu geben hätten. Wenn ein schon früher von uns erwähntes Bild ein mit Kirchenfürsten, Pfaffen und Mönchen angefülltes Schiff zeigte, hinter dem die armen Laien Rettung suchend einher-

schwammen, was die christliche Kirche nach römischer Auffassung bedeuten sollte, so gab er im Gegensatz dazu den guten Rat: „willst du die christliche Kirche recht malen, so male sie also, daß sie Christo auf seiner Schulter liege und Christus sie tragen müsse.“ Die verbreitete Darstellung Christi als Weltenrichter auf dem Regenbogen mit Schwert und Rute oder als Kindlein, dem die Mutter ihre Brüste weist, sah er nicht gern, weil man zuerst den Christus predigen müsse, „der alleine gibt und nicht nimmt“. Von allen Darstellungen Christi galt ihm die des Gekreuzigten als der ehrwürdigste Vorwurf der Kunst. Und wenn er auch das Urteil der heiligen Elisabeth, die vor einem schönen Wandgemälde dieser Art gesagt haben sollte, man hätte die Kosten dafür lieber zur Nahrung des Leibes sparen sollen, „denn solches soll in eurem Herzen gemalt sein“, als „einfältig, göttlich und kräftig“ loben mußte, so wußte er doch, wieviel es für den gemeinen Mann bedeute, „daß er ein Gedächtnis und Bild habe, das ihn erinnere und vermahne des Leidens und der Wunden Christi.“ Nur sollten die Wunden und Nägelmale bei dem Auferstandenen „nicht scheußlich, sondern schön tröstlich“ aussehen, „und ob sie noch frisch offen und rot sollten gewesen sein, wie die Maler malen, lasse ich andere erörtern.“ Auch die Anbetung der heiligen drei Könige dachte er sich anders, als die Maler sie vorzustellen pflegten, als ob nämlich einer Gold, der andere Weihrauch, der dritte Myrrhen opfere, sondern „sämtlich haben sie alle drei Stück als für eine Person insgemein geschenkt, und ihrer wird ein Häuflein gewesen sein, unter welchen etliche Herren.“ Bei den Darstellungen der Kreuztragung hatte Luther auszusetzen, daß Christus in der Regel die Kreuzesarme trage und Simon das Ende; so sei es aber nicht gewesen: „Christus, zum Tode verdammet, gehet daher nicht mit ledigen Schultern, sondern trägt sein Kreuz und Galgen an seinem eigenen Hals.“ Falsch sei es ferner, die Bekehrung Pauli so zu malen, als habe ein Donnerschlag den Paulus zur Erde geschlagen, denn, „wie es hier und an andern Orten stehet, ists nicht ein Blitz noch Donnerschlag,

sondern ein plötzliches Licht gewesen, in welchem er den Herrn Jesum gesehen hat." Besonders empfindlich war Luther gegenüber den Versinnlichungen des Unsichtbaren in der bildenden Kunst. Er tadelte z. B. die grob anschauliche Darstellung des Stammbaumes Christi oder des Schwertes, das Marias Seele durchbohrt, denn „es sei ja nicht eine leibliche Marter gemeint, sondern die Kränkung ihres Herzens", desgleichen den Schutzmantel Abrahams oder der Maria, weil hier nicht vom leiblichen Schoß die Rede sei und die Seele weder Hände noch Füße habe. Ebensowenig wollte er von den allzu sinnlichen Schilderungen der Hölle wie der Höllenfahrt Christi etwas wissen, „denn daß ein sonderlicher Ort sein sollte, da die verdammten Seelen jetzt innen seien, wie die Maler malen und die Bauchdiener predigen, halt ich für nichts"; man solle sich vielmehr immer gegenwärtig halten, daß dies alles geistlich verstanden werden müsse. Er hatte zwar nichts dagegen, daß man den Teufel malte „in einer Mönchskappe und seine Teufelsklauen unten hervorschauen", ja er nahm ein derartiges Bild selbst in seinen Katechismus bei der sechsten Bitte auf, aber auch hier warnte er, sich den tiefen Sinn der Vorstellungen von Teufeln und Engeln nicht durch unzulängliche Darstellungsversuche verfälschen zu lassen: „stelle dir vor die Augen einen verzweifelten, gottlosen und ruchlosen bösen Menschen, der ein böses Gewissen hat und ärgerlich Leben führet, da siehest du den leibhaftigen Teufel", und wer „einen Menschen könnte finden, der durchaus ein süßes Herz hätte und einen gar sanften Willen, nicht tückisch, und dann noch vernünftig, weise und einfältig dazu", der hätte einen frommen Engel geschaut.

Wenn die Reformation durch ihren Bruch mit dem katholischen Kultus auch das Stoffgebiet der bildenden Künste gewaltig veränderte und sie somit auf die Eroberung neuer Stoffgebiete hindrängte, hielt sich doch Luthers Würdigung der Kunst als einer anschaulichen Predigt noch ganz in mittelalterlichen Bahnen; man könnte das Wort Gregors des Großen auf sie anwenden: „was denen, welche zu lesen verstehen, die

Schrift, das ist den Ungebildeten die Malerei", oder das des Hieronymus: „die Belehrung der Menge geschieht viel erfolgreicher durch das Auge, als durch das Ohr." Seine Kunstkritik ist deshalb, selbst wo sie feinsinnige Bemerkungen macht, immer durch außerkünstlerische Gesichtspunkte bestimmt. Um so näher lag es ihm, in Fortsetzung mittelalterlicher Vorgänger, sich im Kampfe mit seinen Gegnern auch der wirksamen Waffe des Spottbildes zu bedienen. So erschien im Mai 1521 nach dem von Wiclef und hussitischen Schriftstellern gegebenen Vorbild unter Luthers Billigung und Beistand das „Passional Christi und Antichristi", wiederholt aufgelegte und nachgebildete Gegenüberstellungen des Lebens Christi und seines angeblichen Stellvertreters auf Erden in dreizehn Bilderpaaren mit Unterschriften. Die Bilder stammten von Lukas Cranach, die Unterschriften wohl zum größten Teil von Melanchthon und dem Wittenberger Kanonisten Schwertfeger. Mit 40 Bildern ähnlichen Inhalts wurden 1587 in der Kirche des Schlosses Wilhelmsburg in Schmalkalden sogar die Wände geschmückt. Im Frühjahr 1523 vereinigte sich Luther mit Melanchthon zu der Deutung der zwei „greulichen Figuren", des Mönchskalbs und des Papstesels, unter Beigabe der Abbildungen beider Naturwunder. Diese Schrift erregte ein mächtiges Aufsehen und erschien in zahlreichen Auflagen. Zu einer gereimten Schmähschrift auf „das Papsttum und seine Glieder", d. h. die Vertreter der Hierarchie und der Mönchsorden, ließ Luther einige Jahre später Holzschnitte herstellen und fügte ein kampflustiges Vor- und Nachwort hinzu. Und als ein Jahr darauf der Nürnberger Prediger Osiander eine im Kartäuserkloster zu Nürnberg gefundene Bilderreihe als „wunderliche Weissagung vom Papsttum" herausgab, zu der Hans Sachs deutsche Reime verfaßt hatte, war Luther so befriedigt davon, daß er sie in Wittenberg nachdrucken zu lassen beschloß. Noch seiner letzten Streitschrift „wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545), der ein Titelholzschnitt beigegeben war, ließ er eine Reihe von zehn Schmähbildern gegen das Papsttum folgen,

die in Cranachs Werkstatt nach seinen Angaben hergestellt wurden, und wozu er selbst die lateinischen Überschriften und gereimte deutsche Begleitverse verfaßte, wobei auch das Motiv vom „Papsteſel" wieder Verwendung fand: „heftig, scharf und voll brennender Worte ist dies Buch", urteilte Matheſius, selbst bei manchen seiner Anhänger erregte es Anstoß.

Überblickt man auf Grund aller bisher bekannt gewordenen, hier in ihrer Vollständigkeit natürlich nicht mitzuteilenden Belege Luthers Beziehungen zur bildenden Kunst, so kann kein Zweifel sein, daß er weit davon entfernt war, nach der Weise Zwinglis und Calvins die alte Bundesgenoſſenschaft zwischen Religion und Kunst zu verleugnen, vielmehr bewährte er auch hier den duldsamen Grundzug seiner Natur, seine weise Rücksicht auf die Schwachen, Unmündigen und Einfältigen, denen nichts geraubt werden sollte, was ihnen teuer war. Und wenn seine überlegene Einsicht, wieviel die recht ausgeübte kirchliche Kunst für Ausbreitung und Erhaltung evangeliſcher Frömmigkeit und Weltanschauung wie für die Volkstümlichkeit der Religion leisten konnte, den Bilderstürmern unerschütterlich standhielt, so war das ein kaum zu überschätzendes Verdienst. Aber wenn bei dieſer Verteidigung der bildenden Kunst ein Gemütsverhältnis zu ihr und ein gewisses Maß künstleriſcher Empfänglichkeit unverkennbar mitsprach, so war es doch wiederum nicht stark genug, um sich gegenüber der vorherrschenden Auffassung von ihrem Lehrzweck zu behaupten, die doch von den großen Künstlern seines Zeitalters in der Tat bereits überholt war. Und da er einen andern Maßstab nicht hatte, so war er hilflos, wo mit ihm allein nichts auszurichten war. Dieſe Unsicherheit vererbte sich aber auf seine Kirche, die bis heute ein innerlich klares Verhältnis zur bildenden Kunst nicht zu finden vermochte.

Die Kunst jener Tage war, so sehr sie bibliſche und religiöſe Stoffe aus begreiflichen Gründen noch bevorzugen mochte, doch der Vormundschaft der Kirche längst entwachsen, und bei aller Neigung zu Symbolen und Allegorien, ja sogar

noch zu der erzählenden Veranschaulichung zeitlich und örtlich getrennter Vorgänge auf derselben Fläche hatte sie sich von lehrmäßigen Absichten fast völlig freigemacht, um in der Steigerung der Ausdruckswerte und der Wirklichkeitsdarstellung ihre Stärke zu suchen. Die Verweltlichung der abendländischen Kunst, die weniger in der Stoffwahl als in der durch die Laienkultur durchgreifend veränderten Empfindungs- und Gestaltungsart sich bekundete, hatte im Norden langsamer und bedächtiger sich entwickelt, als im Süden, weil die germanischen Künstler nicht so sehr von der Welt des Sichtbaren sich gefesselt fühlten, als von der des Unsichtbaren, Innerlichen, die sie nicht selten mit visionärer Deutlichkeit meisterten. Auch aus der bildenden Kunst, und gerade aus ihr, läßt sich der Zusammenhang zwischen Reformation und Laienfrömmigkeit deutlich machen: nicht nur der tiefe Ernst, die tapfere Männlichkeit christlichen Rittertums, das quälende Sündengefühl und die Gnadensehnsucht, die dann in Luthers Reformation schöpferisch wurde, rangen in ihr schon lange nach Gestaltung, auch die Verklärung des Weltlebens und der Alltäglichkeit durch die gotterfüllte Innerlichkeit ist hier bereits vor Luther entdeckt worden, und z. B. Dürers „Marienleben", das die heilige Geschichte dem deutschen Empfinden so traulich nahebrachte, indem es — ähnlich wie die Verfasser der Weihnachtsspiele oder später Luther und Hans Sachs — sie in das deutsche Haus und die deutsche Landschaft liebevoll hineinstellte, zeigte schon in demselben Hofraum den mit der Axt arbeitenden Zimmermann Joseph, die des Kindleins in der Wiege wartende Gottesmutter am Spinnrocken und die bei der Arbeit helfenden geflügelten Heinzelmännlein zu einer Gruppe vereinigt, über der ein warmes Gefühl für die Schönheit ehelicher Gemeinschaft, bürgerlicher Berufstreue, Tüchtigkeit und Frömmigkeit ausgegossen liegt.

Indessen keiner von den großen Meistern jener dem Boden bürgerlicher Laienkultur entsprossenen Kunst reichte mit seinem Leben über die ersten Jahrzehnte der Reformationszeit hinaus: der ältere Holbein starb 1524, Dürer 1528, Peter Vischer und

Matthias Grünewald 1529, Riemenschneider und Hans Burgkmair 1531, Veit Stoß 1533, der jüngere Holbein 1543, Hans Baldung 1545, Peter Flettner 1546; und Lukas Cranach (gest. 1553) hatte Bedeutendes doch nur in seinen Jugendwerken geleistet. Unter den Verhältnissen und Wandlungen, die den Verfall dieser Kunstblüte verursacht haben, waren allerdings solche, die mit der Reformation unverkennbar zusammenhingen, doch waren diese keineswegs die entscheidenden.

Gewiß hat Luther der bildenden Kunst, so freundlich er ihr gegenüberstand, nicht nur durch die starke Betonung ihrer Lehraufgaben die Hände gebunden, sondern er hat es auch versäumt, ihr eine fest und klar umschriebene Stellung im evangelischen Gottesdienst anzuweisen, also ihren Sinn und ihr Recht in diesem Zusammenhang unzweideutig zu bestimmen, so daß die religiöse Kunst in der lutherischen Kirche sich wohl geduldet fühlen, aber nicht sicher Wurzel fassen und bodenständig werden konnte, sondern allmählich an Überlieferungslosigkeit zugrundegehen mußte. Beschleunigend wirkte dabei mit, daß die protestantische Volksstimmung, da sie im Katholizismus den ärgsten Feind sah und gegen alle Verlockungen zum Abfall vom Evangelium gerüstet bleiben mußte, sich allmählich stärker erwies, als Luthers persönlich wohlwollende Würdigung der Kunstpflege. So wurde aus dem offenen Bildersturm schließlich ein heimlicher Krieg, der zur Beseitigung oder Verwahrlosung zahlloser kirchlicher Kunstwerke führte, auch in lutherischen Gebieten die strengen Auffassungen der Kalvinisten herrschend werden ließ und nicht wenig dazu beitrug, daß Künstler wie der jüngere Holbein oder der Wormser Bildhauer Konrad Meit es vorzogen, außer Landes zu gehen. Dazu gesellte sich das plötzliche Versagen der ehedem der kirchlichen Kunst in so reichem Maße zugeflossenen wirtschaftlichen Mittel infolge des Bruches mit der katholischen Verdienstlehre.

An zahlreichen Domen, Kirchen und Kapellen kam die Bautätigkeit einfach zum Stillstand, weil man sie entweder nicht mehr nötig hatte oder die Baugelder zu fehlen begannen.

Für die Bauhütten und alle mit ihnen zusammenhängenden wirtschaftlichen Beziehungen hatte das vielfach schwerwiegende Folgen. Anderseits kam es allerdings zu einer nicht unbeträchtlichen Menge protestantischer Neubauten, die sich entweder an den von den Bettelorden zuerst geschaffenen saalartigen Aufriß der schlichten von Emporen umzogenen Predigtkirche anschlossen oder, als fürstliche Schloßkapellen, in ihrer Gestaltung nicht sowohl durch evangelische Grundsätze als durch Einordnung in die Baugedanken der Gesamtanlage bedingt wurden. Dann aber gewann die in der Gegenreformation erstarkte katholische Kirche wieder die baukünstlerische Führung, und die protestantische Bauweise folgte deren Anregungen oder auch holländischen Vorbildern in bescheidenen Grenzen ohne merkliche Eigenart nach. Luthers Gedanken über evangelischen Kirchenbau wurden in systematischer Begründung erst wieder aufgenommen von dem Ulmer Baumeister Joseph Furttenbach (1649) und dem Schweriner Leonhard Sturm (1712 und 18), womit Erörterungen und Lösungsversuche von zum Teil glücklichstem Gelingen sich verknüpften, ohne daß doch eine feste und klare baukünstlerische Überlieferung auf diesem Gebiete sich bis zum heutigen Tage durchzusetzen vermocht hätte. Auch diese tastende Unsicherheit hatte aber ihren letzten Grund in der Tatsache, daß in den protestantischen Gebieten eine Fülle von Kirchenbauten vom Mittelalter her zur Verfügung standen, die, für den evangelischen Gottesdienst schlecht und recht hergerichtet, die Gewöhnung an alte Stilformen im Volke lebendig erhielten und die wichtige Frage nach den leitenden Grundsätzen evangelischen Kirchenbaus immer wieder versanden ließen. Wenn übrigens im ausgehenden 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Barockstil mit seinen malerischen Neigungen auch die protestantischen Gebiete sich eroberte und Decken und Brüstungen mit reichen Bemalungen zierte, so haben Rationalisten und Pietisten nur zu bald durch massenhafte Übertünchungen wieder dafür gesorgt, daß ein neuer Aufschwung religiöser Kunstübung aus diesen allerdings ziemlich haus-

backenen und lehrhaft ausgedachten Versuchen nicht hervorgehen konnte. Und nicht viel besser erging es jenen zahlreichen, den Jesuitenkirchen abgesehenen plastisch-architektonischen Altaraufbauten, geschnitzten Kanzeln und Emporen, Taufsteinen, Gedächtnistafeln und bunten Glasfenstern, in denen das Schmuckbedürfnis der Barockzeit sich auslebte, und die den evangelischen Kirchen allerdings oft genug ein katholisches Aussehen gaben; sie wurden entweder beseitigt oder durch eine öde Fabrikkunst gotischen Stils ersetzt.

Eine zweite wirtschaftliche Schwierigkeit erwuchs aus der Behandlung der Kirchengüterfrage. Während nach kanonischem Recht das Verfügungsrecht über die Kirchengüter, Stiftungs- und Pfründenvermögen lediglich der Kirche zustand, vertraten die Protestanten den Standpunkt, daß jede evangelische Obrigkeit über die Kirchengüter ihres Gebietes frei verfügen dürfe. Und Luther hatte sogar das Zugeständnis hinzugefügt, daß zwar das Kirchenvermögen seinem Zwecke erhalten bleiben, aber der Obrigkeit doch verstattet sein müsse, nach Erfüllung ihrer Pflichten für Kirchen, Schulen und mildtätige Einrichtungen einen Teil auch für sonstige öffentliche Landeszwecke zu verwenden. Auf dem Bundestage zu Schmalkalden im März 1540 wurde denn auch festgestellt, daß die Kirchengüter für jenen dreifachen Zweck in Anspruch zu nehmen seien, daß aber mit den Überschüssen jede Obrigkeit so verfahren möge, wie sie es vor Gott und ihrer Ehre verantworten könne. Da es indessen keine Möglichkeit gab, die Durchführung solcher Grundsätze zu überwachen oder auf dem Rechtswege zu erzwingen, so waren mit dieser Formel eigentlich alle Mißbräuche zugedeckt, die in den beiden vorangehenden Jahrzehnten von Landesherren, adligen Grundherren und städtischen Obrigkeiten an den Kirchengütern begangen worden waren und ihnen nicht nur bei den Gegnern den Vorwurf der „Kirchenräuberei" eingetragen hatten. Die Folge war, daß namentlich in den fürstlichen Territorien für die Bedürfnisse der jungen evangelischen Landeskirchen viel zu knappe Mittel vorhanden waren, als daß sie für die Pflege

kirchlicher Kunst etwas hätten erübrigen können. Die endlose Reihe der großen Altarbilder, die die ältere kirchliche Kunst hervorgebracht hatte, brach in den protestantischen Ländern mit der Reformation so gut wie gänzlich ab. Nur von Cranach und seinen Söhnen sind einige sehr ungleichwertige Schöpfungen solcher Art vorhanden, und Dürers letztes großes Werk, die beiden Altarflügel mit den lebensgroßen Bildern der vier Apostel, Seitenteile eines nicht mehr ausgeführten Mittelbildes, die er 1528 seiner Vaterstadt zum Geschenk machte, ist ein Anfang protestantischer Monumentalmalerei, dem keine Erfüllung gefolgt ist. „Es ist nicht Dürers Schuld — hat Steinhausen einmal treffend bemerkt —, daß seine Passion nicht von den Wänden einer Kirche zu uns redet." Abgesehen von dem ganz für sich stehenden Rembrandt ist dem Protestantismus bis ins 19. Jahrhundert hinein kein großer Maler mehr beschieden gewesen. Aber nicht nur die religiöse Malerei war zu Ende gegangen, sondern die bildende Kunst hohen Stils überhaupt verblühte, weil ihr nicht mehr die Aufträge zuflossen, an denen sie wachsen konnte. Was die evangelischen Kirchen aus Mangel an Mitteln oder aus religiösen Bedenken den Künstlern nicht gewährten, konnte ihnen das Schmuckbedürfnis der Fürstenhöfe oder städtischen Ratssäle und Schulwände durch keine Bemühung ersetzen, denn was diese forderten, reichte an die innere Hoheit der religiösen Bildneraufgaben auch nicht von ferne heran, begünstigte vielmehr ein Überwiegen weltlich-spielerischer oder künstlerisch unergiebiger gelehrt-literarischer Motive. So blieb denn als Hauptfeld künstlerischer Betätigung die stofflich ungemein vielseitige Griffelkunst übrig: Zeichnung, Holzschnitt, Kupferstich und Radierung. In Landschaften, Porträts, Stilleben, Sittenbildern, heidnisch-mythologischen und biblischen, realistischen und symbolischen Darstellungen voll Ernst und Tiefsinn, aber auch voll Humor und Lebensfreude, an denen der Kunstsinn des gebildeten Bürgertums sich erbaute, sprach sich ein großer Reichtum an bildnerischer Phantasie, Gemüt und Charakterisierungskraft und ein achtunggebietendes

Können aus. Und daneben blühte die kunstgewerbliche Kleinkunst aller Arten üppig auf. An Geräten, Gefäßen, Schnitzereien, Medaillen und sonstigen Erzeugnissen der Gebrauchskunst hat auch Luther, wie wir wissen, seine Freude gehabt, denn nach der Sitte der Zeit erhielt er von hohen Gönnern und dankbaren Verehrern manches wertvolle Ehrengeschenk dieser Art: goldene und silberne Becher, Krüge, Löffel, Gläser, Ringe, Ketten, Denkmünzen, Uhren u. dgl., und er selber schenkte z. B. 1530 einem jungen Paare zur Hochzeit ein zinnernes Salzgefäß in der Gestalt eines Rindes, wobei er auf das Salz noch ein Goldstück legte. Nur freilich den kostbaren katholischen Kirchengefäßen war er ebensowenig hold wie den Meßgewändern, und wenn er gelegentlich die Anregung gab, sich Mittel zu mildtätigen Zwecken durch Einschmelzen von Monstranzen und Kelchen zu schaffen, so war das damals längst nichts Unerhörtes mehr: auch auf diesem Gebiet hat reformatorischer Eifer Unberechenbares zerstört oder verschleudert.

Erst im 19. Jahrhundert begann mit dem sich vertiefenden geschichtlichen Denken die beschämende Erkenntnis zu erwachen, wieviel entwickelungsfähige Ansätze durch die Unduldsamkeit der früheren Zeiten oder auch durch unverständige Restaurationssucht zugrunde gerichtet worden waren. Aber die Ehrfurcht, mit der man die Vergangenheit jetzt betrachten lernte, wandte sich in der Romantik zunächst dem katholischen Mittelalter zu. Sie führte in der Baukunst zu einer Wiederbelebung des gotischen Stils, in der Malerei mit der Nazarenerschule zwar zu einer mächtigen Erhebung religiösen Gestaltungsdranges, die aber mit protestantischem Empfinden wenig gemein hatte, vielmehr an den Bilderkreis des katholischen Mittelalters und die Nachempfindung italienischer Renaissancetypen gebunden blieb. Und doch war auch ein Zusammenhang mit Dürer deutlich zu erkennen, namentlich bei Schnorr von Carolsfeld, Joseph v. Führich und vor allem bei dem herb großartigen Ideenkünstler Cornelius. An Dürer hat sich auch die liebenswerte christliche

Haus- und Volkskunst eines Ludwig Richter vorzugsweise gebildet. Dürer war es, der einem E. von Gebhardt, Steinhausen, Thoma und F. v. Uhde wieder den Mut gab, mit den Anempfindungen der Nazarener, der „geschichtsechten" Paläſtinamalerei und der grübelnden Gedankenmalerei entschlossen zu brechen, aus dem Geiste des echten Protestantismus heraus die heilige Geschichte nicht als einmal gewesene, sondern als allgegenwärtig erlebbare, auch für uns und an uns auf dieser deutschen Erde sich vollziehende fromm zu erfassen, und zwar so, daß Hoch und Niedrig ihre Sprache verstehen und in dieser Gemeinschaft edelsten seelischen Besitzes sich brüderlich finden lernen können. „Das Höchste, das uns umgibt — lautet ein Ausspruch Uhdes — ist Christus, der Lichtbringer, seine Geschichte und das von ihm ausgegangene Leben." Nicht nur die Wiedergeburt des Evangeliums aus deutschem Gemüt ist es, die das Schaffen dieser Künstler zu einer späten Erfüllung Lutherischer Forderungen stempelt, sondern auch ihre echte und tiefe Liebe zu den Darbenden und Hilflosen und jene selbstverständliche Natürlichkeit eines großen Herzens, die nicht durch die überlegenen Mittel der Bildung, sondern durch die Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit der schlichten Hingabe an überpersönliche Werte unwiderstehlich gewinnt, weshalb auch in ihren Werken nichts von der Kluft mehr sichtbar wird, die die fremdländische Renaissancekultur, geschichtliches Wissen, philosophisches Denken und akademische Formenglätte zwischen den „gebildeten" und „ungebildeten" Schichten aufgetan hatte. Daß die evangelische Kirche nur langsam und widerstrebend dieser echt protestantischen Kunst sich erschließen mag, erklärt sich einmal aus der hilflosen Unsicherheit ihres künstlerischen Empfindens und Urteilens, deren geschichtliche Gründe oben zu entwickeln waren, dann aber wohl auch aus dem Argwohn, daß die Kunst auf dem Wege sei, eine Nebenbuhlerin der Religion zu werden, die kirchliche Führung abzulehnen und sich eigene Wege zu ihrem Gott zu suchen. In der Tat ist denn auch wesentlich der kirchenfreie Protestantismus die zielbewußt

vordringende Macht geworden, welche die aus der Reformation entstandenen künstlerischen Probleme nach langen Irrwegen endlich zu klarem Bewußtsein erheben und ihrer Lösung entgegenführen möchte. In Baukunst, Kunstgewerbe, Malerei und Plastik ist er der Abhängigkeit von erlernten Stilarten, Rezepten und Phrasen kühn entwachsen, um wieder, wie es Luther gelehrt hat, seine Arbeitsgegenstände nicht mit entlehnten Maßstäben oder nachgesprochenen Gedanken zu betrachten, sondern mit jener ehrfürchtigen, selbstverleugnenden Liebe, die ihnen schlicht und ehrlich abfragt, was sie für uns, hier und heute seelisch bedeuten, um sie so zu einer selbsterlebten und schlechthin unvergleichbaren Tat des eigenen Geistes und Gemütes werden zu lassen. Noch stehen wir in der Zeit des künstlerischen Suchens und Wagens, noch keiner der genannten Meister hat sich jene unbestrittene Führerschaft zu sichern vermocht, die einem Klassiker neuprotestantischer Kunstübung ganz von selber zufallen müßte. Aber sie haben uns von neuem gelehrt, daß eine große religiöse Kunst nur entstehen kann aus einer wahrhaft gottsuchenden Seele, die zugleich sich als Glied einer gläubigen Gemeinschaft weiß und die unsichtbare Kirche als eine allem irdischen Kämpfen, Triumphieren und Leiden überlegene Wirklichkeit von ewiger Dauer in sich erlebt. Dieser neue Bund zwischen Kunst und Religion, an dem heute schon tausende von rührigen Händen arbeiten, wird der Kunst wieder im ganzen Volke eine Heimat schaffen, wie sie sie zu Dürers Zeiten in der Tat besessen hat, bevor die höfische Luxuskunst der Akademien sie von ihrem Wurzelboden ablöste, und er wird auch der nichtreligiösen Kunst wieder eine Höhenlage gewinnen helfen, die ihr zum Schaffen bleibender Werte neue Kraft geben wird. Die protestantische Kirche aber wird mehr und mehr erkennen lernen, daß sie der bildenden Kunst seit Jahrhunderten ihr Bestes schuldig geblieben ist, sich damit eines wertvollen Mittels der Seelenführung unweise beraubt und das Erbe Luthers auch in diesem Falle nicht eben verständnisvoll verwaltet hat.

Wenn in der Entwickelung der bildenden Künste die Reformation mehr hemmend als fördernd gewirkt hat, so erwies sich ihr Bündnis mit der Musik um so fruchtbarer und folgenreicher für beide Teile. Und hier waltete in der Tat eine innere Notwendigkeit vor, wie sie dort mangelte: das der evangelischen Frömmigkeit eingeborene Verlangen nach Selbstdarstellung der gläubigen Gemeinde und der seelischen Erlebnisse, in denen sie sich eins fühlte, fand in der Musik sein wertvollstes Ausdrucksmittel. Nicht die Kunst des schauenden Auges, die die Welt der Erscheinungen zu meistern trachtet, sondern die Kunst des lauschenden Ohres, die die Welt der Innerlichkeit unmittelbar zum Ertönen bringt, gewann mit der Reformation die Führung, und die große Zeit der deutschen Musik brach an.

Luther, der, von Jugend auf im Gesang wohlgeübt, auch mit der Querflöte umzugehen und seit seinen Studentenjahren die Laute zu schlagen verstand, war der Musik auf das innigste zugetan. Sie war ihm „das beste Labsal betrübter Herzen", das köstlichste Gegengift gegen alle bösen Gedanken und Leidenschaften, eine Freuden- und Friedebringerin, die das Herz still und weit macht und es aufschließt für alles Hohe, Gute und Göttliche. Gern verwies er auf den harfenspielenden David oder Elisäus und andere biblische Zeugen für die Macht der Musik über das Menschenherz. Die beste Zeit im Jahre dünkte es ihn, wenn alle Vöglein sangen, „voran die liebe Nachtigall, macht alles fröhlich überall mit ihrem lieblichen Gesang, des muß sie haben immer Dank; viel mehr der liebe Herre Gott, der sie also geschaffen hat, zu sein die rechte Sängerin, der Musika ein Meisterin, dem singt und springt sie Tag und Nacht, seins Lobes sie nichts müde macht". Und in einem gleichzeitigen Vorwort zu einer Sammlung von Gesangstücken spann er ähnliche Gedanken philosophierend weiter: es gibt nichts auf der Welt, was nicht seinen Klang hätte, selbst die unsichtbare und stumme Luft, wenn sie bewegt wird, beginnt zu klingen; noch wunderbarer ist die Musik der Tiere, sonderlich der Vögel

von der der 104. Psalm redet, das herrlichste aber die Menschenstimme, der Gott die geheimnisvolle Gabe geliehen hat, durch Lachen und Weinen, Sprechen und Singen die Bewegung des Gemütes zu offenbaren, Sinn und Mut der Menschen damit zu regieren und zu überwinden. Darum haben auch die heiligen Väter und Propheten das Wort Gottes mit dem Gesang vermählt und Lieder und Psalmen zum Preise Gottes geschaffen Wie man aber nicht zwei Menschen finden kann, die ganz die gleiche Stimme und Sprache haben, sondern die unendliche Mannigfaltigkeit der Schöpfung sich auch hierin bewährt, so hat die Kunst sich dieser natürlichen Unterschiede bemächtigt, sie gepflegt und ausgebildet, und so kann nun das Wunder geschehen, daß einer eine schlichte Weise — Tenor genannt — hersinget, um die dann andere Stimmen jauchzend, spielend und schmückend einen himmlischen Reigen schlingen. Dies göttliche Geschenk soll jedermann, sonderlich aber die Jugend, ehren und lieben lernen und sich hüten vor denen, die es im Dienste des Teufels zu schändlichen Buhlgesängen mißbrauchen. Als Luther 1524 das erste Wittenberger Gesangbüchlein in vierstimmigem Satz herausgab, tat er es auch in der Absicht, daß „die Jugend die doch sonst soll und muß in der Musika und anderen rechten Künsten erzogen werden, etwas hätte, damit sie der Buhllieder und fleischlichen Gesänge los würde und an der selben Statt etwas Heilsames lernete, und also das Gute mit Lust, wie den Jungen gebührt, einginge." Wie er selbst bekannte, die Musik habe ihn „oft also bewegt und erweckt", daß er „Lust zu predigen gewonnen habe", und er müsse dieser Gottesgabe, die den Teufel vertreibe und die Leute fröhlich mache, nächst der Theologie den ersten Platz und die höchste Ehre geben, so hielt er auch darauf, daß „ein Schulmeister muß singen können", und daß man die Jugend „stets zu dieser Kunst gewöhne, denn sie macht feine, geschickte Leute". „Darum gefallen mir diese zwo Übungen und Kurzweil am allerbesten, nämlich Musika und Ritterspiel mit Fechten, Ringen usw., unter welchen das erste die Sorgen des Herzens und melancholische Gedanken

vertreibet, das andere machet feine, geschickte Gliedmaßen am Leibe und erhält ihn bei Gesundheit mit Springen usw. Die endliche Ursache ist auch, daß man nicht auf Zechen, Unzucht, Spielen und Doppeln gerate, wie man itzt leider siehet an Höfen und in Städten." Aber auch „die bösen Fiedler und Geiger dienen dazu, daß wir sehen und hören, wie eine feine gute Kunst die Musika sei, denn Weißes kann man besser erkennen, wenn man Schwarzes dagegen hält."

Nach den erhaltenen Zeugnissen zu urteilen ist aber Luther nicht nur ein leidenschaftlicher Liebhaber guter Musik gewesen, sondern er muß auch ein gediegenes Maß musikalischer Bildung besessen haben. In seinem Hause wurde Choral- und Figuralgesang, geistliche und weltliche Liederkunst mit Eifer und schönem Erfolg gepflegt, und sein Freund Johannes Walther hatte ihm für diesen Zweck im Jahre 1530 eine handschriftliche Sammlung von Tonsätzen mit Stimmheften zum Geschenk gemacht, die u. a. Stücke von Josquin du Près, Ludwig Senfl und Walther selbst enthielt. Luther gedenkt gelegentlich auch des Pierre de la Rue und Heinrich Finck als besonders trefflicher Meister, mit Ludwig Senfl, Leonhard Paminger, Conrad Rupf, Georg Forster, Georg Rhau und andern Musikern unterhielt er persönliche Beziehungen, und die Art, wie er sich gelegentlich über die Kunst Josquins äußern konnte, beweist jedenfalls die Sicherheit seines musikalischen Urteils. Er meinte: Josquins Tonsätze seien „fein fröhlich, milde und lieblich, nicht gezwungen noch genötigt und nicht an die Regel stracks und schnurgleich gebunden, sondern frei wie der Finken Sang." „Josquin ist der Noten Meister; die haben es machen müssen, wie er wollte, — die anderen Sangmeister müssen es machen, wie es die Noten haben wollen." Von einem andern Tonsetzer, Lukas Edemberger, urteilte er, er habe wohl Kunstfertigkeit genug, aber ihm fehle die Anmut. Bei jenen häuslichen Singübungen kam auch das Volkslied zu Ehren, dem Luther, wie allem bodenständig Überlieferten, herzlich geneigt war, und wenn er 1535 an Linck die Bitte richtete, ihm bei dem Sammeln deutscher

Lieder behilflich zu sein, so verfehlte er auch nicht, als Mathesius ihm 1541 sieben Rats- und Bergleute aus Joachimstal zuführte, diese auszuforschen, was bei ihnen daheim gesungen werde. Mit den Regeln des Kontrapunktes war Luther soweit vertraut, daß er imstande war, einen dreistimmigen Satz zu einem vierstimmigen zu ergänzen, aus Einzelstimmen eine Partitur herzustellen und so die in die Einzelstimmen eingeschlichenen Fehler zu ermitteln oder auch Kompositionen, die ihm vorgelegt wurden — wie etwa die des Markgrafen Albrecht zu Brandenburg (1532) — zu begutachten und zu verbessern. Doch traute er sich selber nicht die Fähigkeiten eines Tonschöpfers zu. Als einmal nach Tisch eine Motette von Senfl gesungen wurde, gestand er bewundernd: „eine solche Motette vermöchte ich nicht zu machen, wenn ich mich auch zerreißen sollte, wie er denn auch wiederum nicht einen Psalm predigen könnte, als ich; darum sind die Gaben des heiligen Geistes mancherlei.“ Und wenn er denselben Senfl im Oktober 1530 bat, ihm für eine Melodie, an der er sich von Jugend auf erquickt habe, die er aber gern in mehrstimmigem Satz besitzen möchte, einen solchen zu verschaffen, so darf daraus doch wohl geschlossen werden, daß er sich der kunstgerechten Herstellung eines solchen nicht selber gewachsen fühlte; immerhin erklärte er sich bereit, wenigstens jene Melodie erforderlichen Falles aus dem Gedächtnis für Senfl aufzuschreiben.

Daß er bei solcher musikalischen Begabung und Schulung nicht fähig gewesen sein sollte, Melodien selbständig zu erfinden, wäre sicherlich ein zu weit gehender Schluß. Allerdings hat er sich sowohl für die musikalische Bearbeitung der Gemeindelieder wie seines Entwurfs einer deutschen Messe sachverständigen musikalischen Beirates bedient, auch handelte es sich hier fast durchweg um anpassende Verwertung älterer musikalischer Vorlagen, wobei Luther in seinen Anweisungen für die Messe sich nicht nur als Kenner der alten Kirchentonarten bewährte, sondern namentlich auch durch sein feines rhythmisches Gefühl Walthers Bewunderung erregte: „wie er alle Noten auf den Text nach

dem rechten Accent und Concent so meisterlich und wohl gerichtet hat." Aber nach Sleidans Zeugnis hat er zu seinem gewaltigsten Liede „Ein feste Burg" auch die Melodie selbst geschaffen, für sein „deutsches Sanctus" („Jesaia dem Propheten das geschah") dürfte das gleiche gelten; und daß in beiden Melodien einzelne Wendungen begegnen, die an ältere Vorbilder anklingen, nimmt diesen Schöpfungen nicht das geringste von ihrer Eigenart und markigen Kraft.

Luther schätzte im Gegensatz zu den Reformierten, die nur den Gemeindegesang gelten ließen, auch den Kunstgesang der katholischen Kirche sehr hoch, und soviel er gegen die oft „unchristlichen, abgöttischen" Texte einzuwenden hatte, er blieb doch dabei: „der Gesang und die Noten sind köstlich; schade wäre es, daß sie sollten untergehen." Die schönsten dieser Melodien wollte er dem evangelischen Gottesdienste erhalten wissen, freilich mit denjenigen Abänderungen, die bei deutschen Texten um des Einklangs von Wort und Weise willen durch deutsches Sprachgefühl gefordert werden: „es müssen beide, Text und Noten, Accent, Weise und Gebärde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen." Und ein zweiter Quell seiner evangelischen Sangesweisen floß ihm in dem geistlichen und weltlichen Volkslied. Während aber der kirchliche Volksgesang des Mittelalters vorzüglich bei Bittgängen, Wallfahrten, öffentlichen Festen oder in den geistlichen Spielen seine Stelle hatte und nur ausnahmsweise, nach den örtlichen Gewohnheiten verschieden, im Rahmen des Gottesdienstes Verwendung fand, forderte die evangelische Auffassung des Gottesdienstes grundsätzlich die nicht nur empfangende, sondern handelnde Mitwirkung der Gemeinde, die ihren Glauben zu bekennen hat im Sinne des Psalmes: „Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herren, alle Welt!" „Denn Gott hat unser Herz und Mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns gegeben hat zur Erlösung von Sünde, Tod und Teufel. Wer solches mit Ernst glaubet, der kanns nicht lassen, er muß fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, daß es andere auch hören

und herzukommen. Wer aber nicht davon singen und sagen will, das ist ein Zeichen, daß ers nicht glaubet und nicht ins neue, fröhliche, sondern unter das alte, faule, unlustige Testament gehört." Die Noten sind es aber, die den Text erst recht „lebendig machen".

Freilich hatte Luther noch lange über die Trägheit der Gemeinden im Aneignen der Lieder zu klagen, daß sie sich gar keine Mühe geben, sie zu lernen, und lieber auf „Reuterliedlein" achten. Aber die Schwierigkeit war in der Tat nicht gering, weil beim Gottesdienst die deutschen Kirchenlieder zunächst von den Sängerchören in kunstreichem Tonsatz vorgetragen wurden, wobei die Melodie nach der Weise jener Zeit noch im Tenor lag. Das erschwerte der Gemeinde, soweit sie nicht musikalisch war, natürlich das Erkennen der Melodie und somit auch das Mitsingen und Auswendiglernen. Es bedurfte also geraumer Zeit und langer Übung in Schule und Haus, auch wohl bei Arbeit und Wanderschaft, bis eine Jugend herangewachsen war, die die Gesänge endlich sicher im Kopf hatte; und dies wurde ungemein erleichtert, seitdem die Melodie in den Diskant verlegt wurde, was nach vereinzelten Vorgängern zuerst von dem württembergischen Hofprediger Lukas Osiander in seinem Chorgesangbuch von 1586 durchgeführt wurde. Der Zusammenhang des evangelischen Kirchengesanges mit dem Volksliede war übrigens auch in seiner rhythmischen Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit zu spüren, die von der rhythmuslosen Eintönigkeit des späteren Choralgesanges noch kräftig abstach, wie auch die Orgel, die den Niedergang der beseelenden rhythmischen Gestaltung zum guten Teil verschuldet hat, im 16. Jahrhundert und länger den Gesang des Chores und der Gemeinde noch nicht begleitete, sondern lediglich auf Vor- und Nachspiele eingeschränkt blieb oder mit dem Geistlichen und dem Chor in Wechselwirkung trat.

Weil der Sängerchor als der eigentliche Leiter des Gemeindegesanges galt, so mußte seiner Erhaltung und Ausbildung besondere Sorgfalt gewidmet werden. Dafür boten sich zwei

Wege: Pflege eines gründlichen Musikunterrichts in den Schulen und Gründung von Sängervereinigungen oder „Kantoreien".

Wenn in den mittelalterlichen Schulen auch lateinische Kirchengesänge geübt wurden, die Einführung des deutschen Kirchengesanges in den Unterricht war jedenfalls eine Tat der Reformation, und eine ihrer folgenreichsten. Melanchthon war nicht minder von der erzieherischen Bedeutung der Musik erfüllt, als Luther: sie war ihm nicht nur ein edles Vergnügen, sondern ein Geschenk Gottes, das den Menschen zur Bewahrung und Fortpflanzung der christlichen Lehre verliehen sei. Und die Hebung des deutschen Kirchengesanges war an vielen Orten wo nicht der einzige, so doch der durchschlagende Beweggrund zur Errichtung einer Schule. Dieser Unterricht sollte nach Melanchthons Forderung für alle Schüler ein pflichtmäßiger sein, auch wo die stimmliche Begabung fehlte. In kleineren Orten war der Schulmeister vielfach zugleich der Kantor und versah als solcher auch das Amt des Organisten und Küsters, anderwärts teilten sich in diese Aufgabe zwei Lehrkräfte. An größeren Schulen standen dem Kantor noch andere Gesanglehrer zur Seite, die den einfachen Choralgesang einübten, während jener in Figuralgesang und Theorie unterrichtete. Wo vollends mehrere Kirchen eines geschulten Sängerchores bedurften, wurde auch die Zahl der Kantoren entsprechend vermehrt. Die Zahl der wöchentlichen Gesangsstunden wechselte je nach den örtlichen Bedürfnissen zwischen zwei und sechs. Der Musikunterricht, der sich in der Regel an den mathematischen anlehnte und in derselben Hand lag wie dieser, umfaßte die Hymnen, Psalmen, Responsorien usw. des Gregorianischen Gesangs, die gebräuchlichsten deutschen Kirchenlieder und die polyphone Kunstmusik eines Josquin, Orlandus Lassus, Lossius, Praetorius u. a. In den Schulliederbüchern begegnen aber neben den geistlichen bald auch weltliche Gesänge, z. B. Melodien zu horazischen Oden oder vergilianischen Hexametern, unter denen die von Ludwig Senfl (1534) herausgegebenen hervorragten. Wenn Mathesius uns berichtet, daß Luther mit seinen Tischgenossen

im Jahre 1540 einmal Didos Sterbelied angestimmt habe, so wird er es dieser oder einer ähnlichen Sammlung entnommen haben. Aber auch rein weltliche Liederbücher wurden in den Schulen gebraucht, und solche gönnten auch dem deutschen Volksliede, ja nicht selten sogar den verpönten „Reuterliedlein" einen Platz. Viele Schuldramen des 16. Jahrhunderts waren mit Chorgesängen im Figuralstil ausgestattet. An manchen Anstalten wurde auch für Unterweisung im Instrumentalspiel gesorgt, um bei Schüleraufführungen und im Kirchenchor die Gesangsstimmen damit zu verstärken und zu begleiten oder die Pausen auszufüllen. Eine wertvolle Stütze gewann der kirchliche Chorgesang an den Kurrenden; diese wurden aus den wohl jeder Stadtschule angegliederten Freischülern gebildet, die für ihre kirchlichen und außerkirchlichen Dienstleistungen und Umgänge Almosen und Vergütungen empfingen, zu deren Gunsten aber auch besondere mildtätige Stiftungen errichtet wurden. Luthers warme Fürsprache half ihnen vielfach zur Besserung ihres Loses; sie standen in der Regel unter der Leitung eines älteren Schülers oder „Präfekten", der dem Kantor zu helfen hatte, pflegten aber im wesentlichen die sogenannte Choralmusik, nur ausnahmsweise den Figuralgesang, der vielmehr dem eigentlichen, vom Kantor geleiteten Sängerchor vorbehalten blieb. Dieser ergänzte sich aus den begabtesten Mitgliedern der Kurrende, besonders aber aus auswärtigen Schülern, die teils in den Schulen selbst, teils bei wohlhabenden Bürgern untergebracht waren oder mindestens Freitische genossen. Er betätigte sich nicht allein im Gottesdienst, sondern gegen entsprechende Gebühr an Kantor und Sänger auch bei Brautmessen, Kindtaufen, Leichenbegängnissen und andern feierlichen Anlässen, was freilich gelegentlich zu Unzuträglichkeiten, Ausartungen und einschränkenden Verboten führte. Er erreichte, wie die Visitationsberichte zeigen, nicht selten einen hohen Grad künstlerischer Leistungsfähigkeit und bedeutete für die Hebung musikalischen Verständnisses im deutschen Bürgertum Unberechenbares, zumal er in den meisten Städten der einzige Träger einer höheren Musikpflege war.

Vor allem aber wuchsen in diesen Schulchören die sangeskundigen Kräfte heran, die dann als berufsmäßige Sänger den Kern der sogenannten Kantoreien bilden konnten.

Die Kunst des mehrstimmigen Satzes, die in England ihre Heimat hatte und seit dem 12. Jahrhundert eine strengere Erfassung der zeitlichen Notenwerte, die sogenannte Mensuralnotierung forderte, hatte sich im 14. Jahrhundert in ganz Europa ihren festen Platz in der Liturgie erkämpft und im 15. auf dem Gebiete geistlicher und weltlicher Musik sich bereits zu üppiger Blüte entfaltet. Nicht nur in Kloster- und Stiftsschulen oder Laienbrüderschaften wurde diese neue, trotz allen Schwierigkeiten unwiderstehlich reizvolle Gesangskunst eifrig geübt, sondern auch Fürsten und Bischöfe gründeten jetzt stehende „Vokalkapellen", für die sie stattliche Mittel aufwendeten. Auch Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen unterhielt mindestens seit 1493 eine solche aus Geistlichen und Singknaben gebildete Kantorei für die Schloßkirche zu Torgau und seit 1506 für die zu Wittenberg; sie wurde auch außerhalb des Gottesdienstes, z. B. zur Tafelmusik verwendet und mußte den Kurfürsten wiederholt auch auf Reisen zu den Reichstagen begleiten. Wie lange die Wittenberger bestand, ist noch ungewiß, jedenfalls wird ihrer in Luthers Schriften nirgends gedacht, immer nur des Schülerchors. Als die Torgauer 1526 von Johann dem Beständigen aufgelöst wurde, erhob Luther gegen diese falsch angebrachte Sparsamkeit scharfen Widerspruch: Könige, Fürsten und Herren müßten die Musikam erhalten, da den Privatleuten die Mittel dazu fehlten; wie Herzog Georg von Sachsen, der Landgraf zu Hessen und Kurfürst Friedrich Kantoreien hielten, so täten es jetzt der Herzog von Bayern, König Ferdinand und Kaiser Karl. Luther konnte indessen die Wiederherstellung der berühmten Kantorei zu seinem Verdruß nicht durchsetzen, immerhin hatte er die Genugtuung, daß der Kurfürst der inzwischen gegründeten und vom Rat unterstützten Torgauer Kantoreigesellschaft eine jährliche Beihilfe zusagte, damit sie auf Verlangen auch in der Schloßkirche ihre Dienste leiste. In

rascher Folge entstanden solche Kantoreigesellschaften nunmehr in zahlreichen Städten, indem freiwillige Hilfskräfte, die sich den Schülerchören zur Verstärkung der Männerstimmen angeschlossen hatten, mit andern Liebhabern zusammen besondere Sängervereinigungen bildeten, evangelische Fortsetzungen der katholischen Laienbrüderschaften, die wiederum Knabenchöre sich angliederten.

Wieweit Luther die Gründung solcher Gesellschaften etwa persönlich angeregt hat, ist bisher noch nicht ermittelt, wohl aber hat die im 16. Jahrhundert mächtig einsetzende Musikfreudigkeit im deutschen Bürgertum seinem begeisternden Beispiel und der von ihm so entschieden begünstigten Hebung des Schulgesanges zweifellos den entscheidenden Anstoß zu danken. Die städtischen Verwaltungen förderten diese Vereinsbildungen durch bereitwillig gewährte Beihilfen, und da die Kantoreien sehr bald überall die Mittelpunkte geselligen Lebens wurden, auch Beerdigungs- oder Hochzeitsfeiern u. dgl. besonders würdig ins Werk zu setzen wußten, so traten ihnen die angesehensten Bürger als singende oder auch nichtsingende Mitglieder bei. Auch in diesen Kreisen wurde es Sitte, zur Begleitung der Gesangsstimmen vielfach Instrumente heranzuziehen, die von Mitgliedern oder Gästen gespielt wurden, und die hier geschaffene Überlieferung setzten dann im 17. Jahrhundert mit breiterem Erfolg die Collegia musica fort, Liebhabervereinigungen, die neben der geistlichen auch die weltliche Musik in dauernde Pflege nahmen und vielfach aus öffentlichen und privaten Mitteln unterstützt wurden; bei ihnen fand das „geistliche Konzert" seine Heimstätte, das eine Verbindung des alten kontrapunktischen Stils mit der italienischen Monodie darstellte und in Scheidt, Schein, Schütz, Hammerschmidt und Briegel seine bedeutendsten Vertreter besaß. Orgel oder Instrumentalspiel gewannen allmählich neben dem Gesang eine selbständigere Bedeutung. Erst im 18. Jahrhundert ging die große Zeit der Kantoreien zu Ende, denn Pietismus und Rationalismus entzogen ihnen viel von der Gunst, die sie bisher getragen hatte, und die Collegia

musica wandten sich von jetzt ab mit steigender Vorliebe der Instrumentalmusik zu; von den Schulchören erhielten sich nur wenige auf der ehemaligen Höhe, wie etwa der Leipziger Thomanerchor oder der der Kreuzschule zu Dresden, aus vielen Schulen verschwand sogar der Gesangunterricht gänzlich, wie auch die Kurrende von ihrer alten Volkstümlichkeit fast alles einbüßte und allmählich auszusterben begann. Als im 19. Jahrhundert das Vereinsleben und die Gesangfreudigkeit der Laienwelt von neuem aufblühte, entstanden zunächst eine Fülle von Singakademien und Liedertafeln, aber auch die Schüler- und Kirchenchöre erfreuten sich mehr und mehr wieder planmäßiger Förderung, und man knüpfte vielfach mit gutem Erfolg an die Überlieferungen der Reformationszeit von neuem an, um die Nüchternheit des evangelischen Gottesdienstes durch die erhebende Macht der Tonkunst im Sinne Luthers seelisch zu beleben und nach dem Vorbild der alten Kantoreien Gesangsvereinigungen zu begründen, in denen Kirchendienst, Pflege geistlicher und weltlicher Musik und festlichen Frohsinns sich zu einer würdigen Einheit bürgerlich-geselligen Lebensstiles verbanden.

Denn niemals ist sicherlich die Musik volkstümlicher gewesen, als im 15. und vollends im 16. Jahrhundert, wo sie als mit dem Wort verschwisterter Gesang Hoch und Niedrig, Klein und Groß zu gemeinsamem künstlerischen Genießen und Hervorbringen zusammenschloß. Gewiß hatten schon die Meistersingerschulen sich große Verdienste um die musikalische Erziehung der Laienwelt erworben, aber sie hatten doch nur den einstimmigen Gesang gepflegt, wobei die Melodie gegenüber dem Text noch immer eine dienende Rolle spielte, während nun dies Verhältnis sich umkehrte: die Melodie mit dem über ihr errichteten kontrapunktischen Kunstbau war so sehr zur Hauptsache geworden, daß der Text in vielen Fällen nur noch als mehr oder minder zufälliger Träger der Tonreihen angesehen wurde. Und dieses Mündigwerden der Musik, die seit der Ausbildung der Mensuraltheorie und des Kontrapunktes zu wachsender Bewegungsfreiheit erstarkte, fand das reichste Feld der Betätigung

im Volksliede. Natürlich wurde auch dieses nach alter Gewohnheit bei kirchlichen und weltlichen Festen, bei Tanz und Arbeit noch immer einstimmig gesungen, aber der große Fortschritt vollzog sich doch eben dadurch, daß es jetzt zu einem musikalischen Kunstwerk von polyphonem Bau sich erweiterte, und daß die Meister des Kontrapunktes sich auch gerade dieser Volksweisen für die Zwecke kirchlicher Musik gern bedienten. Und der mächtigste Anstoß zur Weiterentwickelung kam auch hier nicht aus der fachmäßigen Überlieferung als solcher, sondern aus der religiösen Bewegung: indem diese Gefühlskräfte entband, die zwischen Sündenangst, Todesnot, jubelnder Heilsgewißheit und heldenmäßigem Trotz mannigfaltige Abstufungen durchliefen, hat sie Spannweiten des Gemütes entwickelt, wie sie vordem unerhört gewesen waren, und die schöpferischen Fähkeiten der Künstler nicht minder gesteigert, als die der ausführenden Sänger. Hiermit zugleich aber wuchs die Kraft, sich der künstlerischen Anregungen des Auslandes, insbesondere der Niederländer und Italiener, zu bemächtigen und sie in den Dienst des deutschen Ausdruckswillens zu stellen, die Vielstimmigkeit und ihre kontrapunktischen Künsteleien immer entschiedener mit seelischen Werten zu durchdringen und zur „Vielmenschlichkeit" werden zu lassen; und auch katholische Meister begriffen bald, welche neue Entwickelungsmöglichkeiten hier nach Gestaltung verlangten, wie z. B. jener mit Luther befreundete Ludwig Senfl, der auch zahlreiche Choralmotetten schuf.

Während die in Italien aufblühende Instrumentalmusik und vorzüglich die Oper eine ausgesprochene Gesellschafts- und Standeskunst blieb, die an geistlichen und weltlichen Höfen, später auch in den großen Handelsstädten die Gunst der höheren und höchsten Schichten genoß, stieg die deutsche Musik als echte Volkskunst von unten empor: fürstliche Mittel flossen ihr nur in spärlichem Maße zu, sie konnte nicht, wie die italienische Kunst, Päpste und hohe weltliche Herren als ihre Mäzene ehren oder schaffende Künstler in glänzenden Lebensstellungen aufweisen, auch besaß sie keine musikalischen Bildungsanstalten

großen Stils, vielmehr aus schlichten, engen, oft gedrückten Verhältnissen suchte und fand sie ihren mühsamen Weg. Aber dafür blieb sie dem Einfachen, Ehrlichen und Gemütvollen auch im ganzen treuer, dem äußerlich Prunkenden und Sinnenreizenden und der modischen Nachahmung des Auslandes abgewandter, als die höfisch-gesellschaftliche Geschmacksweise; sie wahrte sich ihre bodenständige, innerliche Art, und zwar am stärksten dort, wo sie auf dem evangelischen Choral weiterbaute und in Motette, Cantate und Passionsmusik mit dem Gemeindegottesdienst die engste Fühlung hielt. Die Schüler- und Studentenchöre, die Kantoreien und collegia musica des 16. und 17. Jahrhunderts haben nicht nur Unermeßliches für die Ausbreitung musikalischer Kultur geleistet, insbesondere auch für eine technische Schulung des Chorgesangs, die erst im 19. Jahrhundert, und selbst da nur an besonders bevorzugten Stellen, wieder erreicht worden ist, sondern sie sind zugleich auch die wichtigsten Vorläufer des neuzeitlichen Konzertwesens geworden, soweit es aus bürgerlichen, nicht aus höfischen oder standesherrlichen Kreisen hervorgegangen ist. Und die kirchliche Musik behauptete sich seit der Reformation in der führenden Stellung: in der Zeit der erbitterten kirchlichen Lehrkämpfe, wo die Theologie abermals zu einer Gefahr für die Religion zu werden drohte, hat sie im Verein mit der geistlichen Liederdichtung die Gefühlsquellen des Protestantismus vor dem Versiegen bewahrt und ein neues Emporfluten religiöser Innerlichkeit im Pietismus anbahnen helfen, bis jener größte deutsche Kantor erschien, in dem Luthers welterhabene Glaubenskraft mit ihrem Heldentum und ihrer demütigen Kindlichkeit, ihrer Herzensnot und Siegeszuversicht, ihrer tiefen Schwermut und Himmelsseligkeit eine musikalische Auferstehung von unvergleichlicher Herrlichkeit erlebte. Und neben diesem schlichten, allen Regungen des Ehrgeizes unzugänglichen Beherrscher der Orgelempore trat die glanzvolle Erscheinung Händels hervor, der die Errungenschaften der Italiener in Oper und Instrumentalmusik der religiösen Ausdrucksgewalt in der von ihm klassisch ausgestalteten Form

des Oratoriums großartig dienstbar machte. In diesen beiden Meistern hat der Geist der Reformation seine gewaltigste künstlerische Offenbarung gefunden. Und wenn man erwägt, was die gesamte abendländische Musik der Neuzeit diesen beiden Deutschen zu danken hat, daß vor allem auch die weltliche Musik erst durch sie die schöpferische Kraft gewann, das Irdische in das Licht göttlicher Schönheit emporzuheben und in der Sprache der Töne Ewigkeitswerte zu verkündigen, so empfängt man von der unergründlichen Tiefe Lutherischer Innerlichkeit einen ungleich machtvolleren Eindruck, als ihn die Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie irgend zu vermitteln vermag, und an Goethes ehrfürchtigem Wort: „mir ist es bei Bach, als ob die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen kurz vor der Schöpfung mag zugetragen haben" ließe es sich vielleicht am überzeugendsten deutlich machen, daß der größte deutsche Musiker nichts andres ist, als der in die Welt der Töne übersetzte religiöse Genius Luthers.

IV. Luther und die deutsche Nationalliteratur.

In der Zeit, da Deutschland mit Glaubens- und Geisteskraft sich erhob, um sein eigenes Geschick und die Geschicke des geläuterten abendländischen Christentums für die kommenden Jahrhunderte zu bestimmen, weihte Luther das frisch erstehende deutsche Wort zum Träger der göttlichen Offenbarung. In ihm webte der Geist seines Volkes, als er das vollbrachte. Kaum die größten Dichtertaten reichen an die Bedeutung dieser Übersetzertat. Sie gründete eine Literatur, oder vielmehr ihr schloß im Verlaufe der Zeiten eine Literatur sich an, in welcher das Volk sich sein geistiges Abbild schuf; an dieser Literatur konnte es unter allen Heimsuchungen, die es erdulden mußte und über sich selbst verhängte, aus hoffnungsloser Zersplitterung sich dennoch zum Gefühle der Einheit zurückfinden.

Michael Bernays.

Er ists, der die deutsche Sprache, einen schlafenden Riesen, aufgeweckt und losgebunden; er ists, der die scholastische Wortkrämerei, wie jene Wechslertische, verschüttete.

J. G. Herder.

Dreimal im Laufe der letzten anderthalb Jahrhunderte ist der sehnsüchtige Ruf nach Wiederbelebung deutscher Art und Kunst erhoben worden: in den Tagen des jungen Herder und des jungen Goethe, im Zeitalter der Romantik und mit wachsender Vielstimmigkeit im jüngsten Menschenalter, seit der Rembrandtdeutsche sein besinnliches Buch schrieb. Und jedesmal

wandte sich die forschende Andacht, die jener Ruf erweckte, am liebsten dem 15. und 16. Jahrhundert zu: in der innerlich grenzenlosen deutschen Mystik, in der seelischen Ausdrucksgewalt des gotischen Stils oder eines Dürer, Holbein und Grünewald, in dem freien genossenschaftlichen Geist, der damals die Gestaltungen des öffentlichen Lebens durchdrang, in der wundersamen Vereinigung von nüchtern-tüchtigem Wirklichkeitssinn, derber Lebenslust und inniger Liebe zum Bodenständig-Heimatlichen mit der faustischen Ruhelosigkeit eines nie gesättigten Gemütes und einer tiefsinnig schwärmenden Einbildungskraft, von Weltschmerz und Erlösungssehnsucht fand man jene schöpferischen Wesenszüge vorbildlich ausgeprägt, die es zu allererst im Bewußtsein wieder lebendig zu machen gelte, bevor es zu einer Rückkehr des deutschen Menschen aus Verkünstelung und Verbildung zu sich selber und den tiefsten Quellen seiner Lebenskraft kommen könne. In der Tat sind dies die entscheidenden Jahrhunderte gewesen, in denen die deutsche Nation entstand und als eine alle Stämme und Stände umfassende Lebens- und Willensgemeinschaft sich zuerst erkennen lernte.

Weder das Kaisertum noch die Kirche, also die beiden *internationalen* Mächte, die die deutsche Entwickelung bis dahin bestimmten, hatten eine solche *nationale* Gemeinschaft der Gesinnung und des Willens zu schaffen vermocht. Das Kaisertum hatte allerdings die deutschen Stämme zu einem Reichsvolk zusammengefaßt, aber damit ein Ganzes kühn vorausgenommen, für das die einzelnen Gliedkörper noch keineswegs reif waren, so daß der landschaftliche und ständische Sondergeist inzwischen ungeschwächt mächtig blieb; es hatte vor allem ganz und gar nicht dem *inneren* Wachstum der unter ihm vereinigten Völker, sondern wesentlich nur der deutschen Machtausbreitung nach außen gedient, ohne — wie es etwa dem französischen oder dem englischen Königtum gelungen war — zum Mittelpunkt aller staatenbildenden Kräfte, geschweige denn zu einer alle höheren Lebenstriebe unwiderstehlich an sich ziehenden Selbstdarstellung völkischen Willens sich erheben zu

können. Träger der Reichspolitik waren bis zum Investiturstreit eigentlich nur die Bischöfe gewesen, in den großen Machtkämpfen zwischen Kaisertum und Papstkirche war ihre wertvollste Stütze der Ritteradel geworden, aber das nationale Hochgefühl der Stauferzeit blieb doch durchaus ständisch begrenzt und gefärbt; und wie wenig die Kulturkraft unsers Volkes im staufischen Imperialismus ihr eigentliches Wesen ausgedrückt fand, zeigt nichts deutlicher, als die großartige Gründung des ostelbischen Deutschlands durch Adel, Bürger und Bauern, sogut wie unbekümmert um Kaiser und Reich. Das bürgerliche Zeitalter deutscher Kultur hat eine politisch leistungsfähige Verbindung der unteren Stände, also der wesentlichen Masse der Nation, mit dem Kaisertum nicht mehr herzustellen vermocht. Dagegen begannen die Begriffe „römisches Reich" und „deutsche Nation" jetzt schärfer auseinanderzutreten, ähnlich wie auch Kirche und Religion sich im allgemeinen Bewußtsein bereits voneinander geschieden hatten und getrennte Wege gingen. Die Reichspolitik der Stände suchte sich gegen die kaiserliche durch verfassungsmäßige Vorkehrungen abzugrenzen und zu schützen, während die „Gravamina" der deutschen Nation gegen den römischen Stuhl bekundeten, daß die deutsche Sprach- und Bildungsgemeinschaft sich gegen den Romanismus in Kirche und Reich zur Wehr zu setzen entschlossen war. Das Zeitalter der bürgerlichen Laienkultur war der Gesundung der inneren Zustände übrigens mit so leidenschaftlich einseitigem Anteil zugewandt, daß es für die weltpolitischen Ziele in Staat und Kirche kein Verständnis mehr aufzubringen vermochte. Weil aber der Imperialismus durch die geschichtliche Erinnerung an die großen Tage der staufischen Herrscher dichterisch verklärt wurde, so konnte er für die bürgerliche und bäuerliche Welt ein Stück politischer Romantik werden: die Sehnsucht nach Reform des Reiches und der Kirche verschmolz mit der deutschen Kaisersage, und je ärmer das Kaisertum an wirklicher Macht wurde, um so höher stieg sein idealer Wert als Hort aller Hoffnungen auf eine neue Größe und ein neues Glück der innerlich und

äußerlich gespaltenen Nation. Während der Humanismus die Heldengestalt des Armin, des Befreiers von römischer Knechtschaft, langer Vergessenheit entzog und den Sieg der germanischen Herrenvölker über das altrömische Reich in der Völkerwanderungszeit als den Anfang deutscher Weltherrschaft feiern konnte, wurde in den Vorstellungen der ungelehrten Stände der Kaiser zum Gegenstand eines rührenden Messiasglaubens als Retter aus allen Lebensnöten und Begründer eines neuen, goldenen Zeitalters der Nation. Und dieser Glaube hat sich mit einer erstaunlichen Zähigkeit erhalten, noch über den Wormser und Augsburger Reichstag hinaus bis in die Tage des schmalkaldischen Krieges: erst da riß sich das Volk unter schmerzlichem Verzicht davon los und fand sich in die unumstößlich gewordene Tatsache, daß die Nation vom Kaisertum nichts mehr zu erhoffen habe, weil der Spanier Karl V. und sein Bruder Ferdinand fremden Geblütes waren; Deutschlands Zukunft hing fortan am Partikularismus, der den staatlichen Zusammenhang des Mittelalters schließlich ebenso in Trümmer schlagen sollte, wie er die Gründung einer nationaldeutschen Gesamtkirche zur Unmöglichkeit machte und so die beiden größten Hoffnungen jener stürmischen Werdezeit scheitern ließ Aber bis dahin lebte im Volke noch immer das Vertrauen, der ersehnte Aufstieg der deutschen Nation werde und müsse gelingen im Bunde mit Kaisertum und Kirche. Denn die von oben auferlegte Zwangseinheit der deutschen Stämme, wie Kaisertum und Kirche sie gestiftet hatten, war erst jetzt im Begriff, zu einer von unten her zusammenwachsenden Lebensgemeinschaft sich umzubilden. Freilich setzte man seine Hoffnung nicht mehr auf Kaisertum und Kirche, wie sie wirklich waren, sondern wie sie sein sollten: das Kaisertum faßte man auf als die väterliche Macht, die nur der Wohlfahrt und Eintracht ihrer Landeskinder dienen sollte, und die Kirche als die mütterliche Macht, die keine anderen Ziele kennen sollte, als die Pflege der Frömmigkeit, Seelsorge und Bruderliebe etwa nach Art jenes gottesfürchtigen und reichstreuen „guten Klausners“,

wie ihn Walther von der Vogelweide einst als Helfer in trüben Tagen angerufen hatte. Das deutsche Volk rang danach, von der Vorherrschaft der internationalen Leitgedanken, die von jeher mit dem Namen Rom verknüpft gewesen waren, endlich loszukommen, sich als eine nationalstaatliche und nationalkirchliche Einheit dargestellt zu sehen, und die ritterliche Dichtung wie die Mystik, die geistlichen Spiele wie das Volkslied und die bildende Kunst hatten dafür gesorgt, daß dies Streben sich nicht nur stärker verinnerlichen konnte denn je zuvor, sondern auch bis in die untersten Schichten hinein mehr und mehr seine Wurzeln schlug.

In diesem Zusammenhange wurde es nun außerordentlich bedeutsam, daß seit dem 13. Jahrhundert auch die Sprache der deutschen Laienwelt in die Gebiete der lateinischen Kirchen-, Verwaltungs- und Gelehrtensprache erobernd eingedrungen war, um dem deutschen Geiste zum Gebrauch seiner natürlichen Ausdrucksmittel zu helfen und ihn von dem Gängelband der Fremdsprache endlich frei zu machen. Indem aber das Deutsche in Rechtsquellen, Urkunden, Geschichtsschreibung und durch die Mystiker in Theologie und Philosophie, später — nach Überwindung der scholastischen und humanistischen Hemmungen — auch in den übrigen Wissenschaften herrschend wurde, gewann es nicht nur an Ansehen und Einfluß, sondern auch an Ausdrucksfähigkeit und einheitlicher Haltung: die Entstehung der neuhochdeutschen Gemeinsprache bahnte sich an, ohne die eine alle ständischen und landschaftlichen Unterschiede übergreifende Nationalliteratur, die diesen Namen wirklich verdient, sich niemals hätte bilden können.

Die mittelhochdeutsche Sprache war in ihrer Entwickelung wesentlich dadurch bedingt, daß sie durch das Ohr aufgenommen wurde: durch Vorlesen, Vorsingen und Predigen. Die neuhochdeutsche Gemeinsprache, wie sie im 14. Jahrhundert sich zu bilden begann, war dagegen aus den Bedürfnissen des schriftlichen Verkehrs, insbesondere des geschäftlichen, erwachsen und somit von Haus aus bestimmt, durch das lesende

Auge angeeignet zu werden, wovon ihre stilistische Beschaffenheit und Schreibweise das entscheidende Gepräge empfing. Und je weiter der Bereich dieser Schreibsprache sich erstreckte, um so mehr mußte sie darauf bedacht sein, überall gleichmäßig verstanden zu werden, also sich zu einer mit Anpassungen und Ausgleichungen arbeitenden Kunstsprache zu entwickeln, die allen mundartlichen Verkehrssprachen ungefähr gleich nahe und gleich fern stand, mit keiner sich deckend und doch wieder von keiner als völlig fremd empfunden. Nun hatte zwar schon die mittelhochdeutsche Dichtung seit dem Ende des 12. Jahrhunderts sich über die mundartlichen Sprachen zu erheben versucht, indem sie um der künstlerischen Wirkung willen besorgt war, Reimwörter zu wählen, die auch bei der Umsetzung in andere Mundarten ihre Reimfähigkeit nicht einzubüßen brauchten, indem sie ferner Wörter von mundartlich begrenzter Geltung geflissentlich mied, dagegen auch solche, die der eigenen Mundart fremd waren, aufnahm, wenn sie durch anerkannte Vorbilder bereits Bürgerrecht in der Dichtersprache gewonnen hatten oder für den Reim bequem verwendbar waren; endlich hatten nicht wenige Dichter ihre Heimatmundart so gut zu verstecken gewußt, daß sie aus der schriftlichen Aufzeichnung nicht mehr mit Sicherheit erschlossen werden kann. Aber eine einheitliche Verkehrssprache der ritterlich-höfischen Gesellschaft konnte aus diesen Bemühungen einzelner schon darum nicht hervorgehen, weil es sich nicht eigentlich um gelesene „Literatur" handelte, sondern um rasch vorübereilende gesprochene oder gesungene Dichtung von Mund zu Ohr, und weil niemand daran dachte, solche Ausgleichungen mundartlicher Unterschiede grammatisch festzulegen und sie so dem sprachlichen Bewußtsein dauernd vertraut zu machen. Darum erreichte auch diese sorgfältige Pflege sprachlicher Kunstmittel mit dem Abblühen der mittelhochdeutschen Dichtung im 13. Jahrhundert schon wieder ihr Ende, und die mundartliche Färbung trat im bürgerlichen Zeitalter unserer Literatur wieder ungleich stärker hervor, je mehr das Schreiben aus einer berufsmäßig geübten Kunst zu einer weitverbreiteten

Laienübung wurde, wodurch sich nicht nur der Charakter der Schriftzüge merklich veränderte, sondern auch die Schreibung selbst regelloser und buntscheckiger werden mußte. Weder aus jenen Ansätzen der mittelhochdeutschen Dichtersprache noch aus einer Verkehrssprache der höheren Gesellschaft ist die neuhochdeutsche Gemeinsprache erwachsen, sondern aus der Schreibsprache der Verwaltungsbehörden.

In jeder Schreibsprache bilden sich naturgemäß bestimmte Schreibgewohnheiten aus: es erleichtert die Arbeit des Schreibers, wenn er nicht das Gehörte jedesmal von neuem in das am besten entsprechende Schriftbild selbsttätig umsetzt, sondern sich mehr oder weniger feststehender und erlernter Schriftbilder bedienen kann. Der Sprechende richtet sich nach dem, was er hört, der Schreibende nach dem, was er liest oder gelesen hat; er unterliegt also Einflüssen der Überlieferung, die der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Sprache und Schrift entgegenwirken, und so werden in der Schrift unter Umständen Lautbilder festgehalten, von denen die lebendige Sprache sich bereits entfernt hat. Wie groß die Entfernung zwischen Sprache und Schrift auf diesem Wege werden kann, dafür bietet namentlich das Englische und Französische die augenfälligsten Beispiele. Noch folgenreicher ist eine zweite Eigentümlichkeit der geschriebenen Sprache geworden, die nicht aus den Bedürfnissen des Schreibers, sondern aus der Natur der Schrift als solcher sich ergibt. Die Schrift arbeitet mit einem sehr begrenzten Vorrat von Lautzeichen, der gegenüber der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der tatsächlich gesprochenen Laute, z. B. im Deutschen des g, r oder ſ, verschwindend klein ist, ganz abgesehen davon, daß sie überhaupt kein Mittel besitzt, um Betonung und Sprachmelodie der Wörter, Sätze und Satzteile zum Ausdruck zu bringen. So mußte die Schrift in ihrer natürlichen Unfähigkeit, das Gesprochene verläßlich wiederzugeben, von jeher eine viel größere Einheitlichkeit der Sprache vorspiegeln, als in Wirklichkeit vorhanden war; und wenn man vollends erwägt, daß unser Alphabet keine deutsche Schöpfung ist, sondern römisches

Erbgut, das der heimischen Sprache schlecht und recht angepaßt werden mußte, so ergibt sich, daß die Schreibsprache nicht einmal imstande ist, eine Auslese aus dem Reichtum der gesprochenen Laute zu treffen, sondern daß sie von Anfang an eine künstliche Sprache sein mußte: ihre Lautzeichen sind nichts anderes als symbolische Anweisungen zur Bildung von Lautvorstellungen, die bei den Lesenden oder Sprechenden sehr verschiedenartige Erinnerungsbilder auslösen. Weil aber das geschriebene und noch viel mehr das gedruckte Wort ungleich weitere Kreise erreicht, als das gesprochene, nicht nur die gegenwärtigen Hörer, sondern auch örtlich und zeitlich entfernte Leser, so lag der Gedanke nahe, aus jener natürlichen Not eine Tugend zu machen und eine Kunstsprache anzustreben, die bestimmt war, sich über die trennenden Unterschiede der gesprochenen Sprache zu erheben und durch die stillwirkende Macht der Handschriften und Bücher einen erzieherischen Einfluß zu gewinnen, dessen letztes Ziel es werden mußte, die wachsende Einheit der deutschen Bildung auch in einer einheitlichen Bildungssprache sichtbar zu machen und diese zunächst nur auf dem Papier vorhandene Gemeinsprache schließlich, durch fortschreitende Einigung über die Art der Aussprache, auch zur Verkehrssprache der höheren und höchsten Bildungsschichten zu erheben. Die Möglichkeit aber, ein solches Ziel ins Auge zu fassen, war nicht eher gegeben, als bis die Masse der Lesenden in unserem Volke so groß geworden war, daß neben dem gesprochenen auch das geschriebene Wort in Handschrift und Buch als Bildungsquelle eine allgemeine Bedeutung gewinnen konnte. Dies wurde erst in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters erreicht, und die beiden festesten Stützpunkte für die Entwickelung einer neuhochdeutschen Gemeinsprache wurden die Kanzleisprachen und die Druckersprachen.

Das junge ostelbische Deutschland, aus dem sich dann die führenden politischen Großmächte der neudeutschen Geschichte erheben sollten, war von Angehörigen aller Stände und Landschaften des Mutterlandes besiedelt worden, doch überwogen in der Mischbevölkerung dieses weiten Kolonialgebietes die mittel-

deutschen Einwanderer, deren Ausdehnungsdrang hier das natürlich gewiesene Feld fand: Franken, Hessen, Thüringer und Obersachsen. Im 14. Jahrhundert war Böhmen die östliche Vormacht geworden, und in der Prager Kanzlei der luxemburgischen Kaiser haben sich denn auch zuerst jene Ansätze einer Verwaltungs- und Geschäftssprache gebildet, die die deutsch-böhmische Verkehrssprache in bewußte Pflege nahm, in ihrem Schreibgebrauch einen Ausgleich zwischen oberdeutschen und mitteldeutschen Spracheigentümlichkeiten anstrebte und stilistisch von der an der Antike geschulten Kunstprosa der Humanisten beeinflußt war. Die kaiserliche Kanzlei wurde mehr oder minder richtunggebend auch für die fürstlichen, bischöflichen und städtischen Kanzleien, von denen jede zunächst ihrer „Landsprache" folgte, aber auch Schreibgewohnheiten anderer, insbesondere der kaiserlichen, aufnahm, was durch den Austausch von Kanzleibeamten vielfach begünstigt wurde. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren sich die Kanzleisprachen in Böhmen, Mähren, Schlesien, der Lausitz, Meißen und Thüringen bei allen Abweichungen im einzelnen schon derart ähnlich geworden, daß die herzogliche steirische Kanzlei, die unter der langen Regierung Friedrichs III. eine stärkere österreichische Färbung annahm, den Gang der Entwickelung nicht mehr stören konnte, um so weniger, als die kaiserliche Kanzlei der böhmischen Kanzleisprache näher blieb und seit 1475 etwa, vollends unter Maximilian I. allen vom Kaiser ausgehenden Schriftstücken ein ähnliches Gepräge gab, gleichviel in welchem Teile des Reiches sie entstanden sein mochten. Über diesen Verwaltungs-, Gerichts- und Geschäftssprachen von ostmitteldeutscher Prägung mit mancherlei oberdeutschen Einschlägen erhoben sich seit der Mitte des 15. Jahrhunderts die Druckersprachen zu maßgebender Bedeutung. Seit 1464 wurde die Bezeichnung „gemeines Deutsch" üblich; das Streben nach einer über den Mundarten stehenden Literatursprache, für deren Ausbildung und Verbreitung der Buchdruck die denkbar günstigsten Bedingungen bot, und das Bedürfnis nach gramma-

tischen Regelungen wurde immer unabweisbarer. Die bedeutendsten Druckerwerkstätten lagen auf ober- und mitteldeutschem Gebiet; alle wollten das „gemeine Deutsch" darstellen, doch geschah dies mit sehr verschiedenartigem Erfolg, weil bei allen die Einwirkungen der jeweiligen Landsprachen noch stark hervortraten und mancherlei Zufälligkeiten jener Absicht im Wege standen. Am Anfang des 16. Jahrhunderts genossen die Druckersprachen von Augsburg und Nürnberg das größte Ansehen, neben ihnen vertraten die obersächsischen Druckereien Leipzig und Erfurt, die der kursächsisch-meißnischen Kanzleisprache folgten, die wichtigste Abart des „gemeinen Deutsch", während Niederdeutschland, das alemannische Gebiet und Köln noch ganz für sich standen. Vorerst freilich war dieses Gemeindeutsch noch ein sehr unbeholfenes Ausdrucksmittel, denn die Literatur, die von den Druckereien gepflegt wurde, war doch mehr auf breiten Absatz als auf Befriedigung höherer Geistesbedürfnisse berechnet, und die Verachtung, mit der die humanistisch geschulten Kreise die Muttersprache behandelten, entzog dieser ihre berufensten Pfleger. Nach beiden Richtungen bedeutete das Auftreten Luthers eine Wendung von unermeßlichen Folgen.

Auch hier bewährte sich die Erfahrung, daß die entscheidenden Anstöße auf allen Gebieten geistesgeschichtlicher Entwickelungen in der Regel von außen kommen: Luther wurde zu dem überragenden Vorbilde schriftsprachlicher Einigung vermöge eines Umstandes, der mit der von ihm gebrauchten Sprache noch keineswegs gegeben war; nicht seine Sprache als solche, sondern das, was er in ihr zu sagen hatte, hat ihm diese Herrscherstellung gesichert, den sprachlichen Sondergeist zurückgedrängt und eine gemeinsprachliche Überlieferung geschaffen, die für das neuhochdeutsche Zeitalter grundlegender werden sollte, als irgendeine vor ihm, während er ohne diese unvergleichliche geistige Ausrüstung und den großen Befreiungskampf, zu dem sie ihm die Kraft lieh, ohne Zweifel ein sprachlich ziemlich einflußloser Provinzialschriftsteller geblieben wäre.

Weil aber Luthers Entwickelungsgang und die Bedürfnisse und Stimmungen der allgemeinen Zeitlage vermöge einer wunderbaren geschichtlichen Fügung so aufeinander angelegt schienen, daß die persönliche Leistung dieses Mannes zugleich als die entscheidende Antwort auf den Notruf seines Volkes und als Vollstreckerin seiner geheimsten Wünsche empfunden werden konnte, die nicht nur die religiöse, sondern auch die politische und soziale Erneuerung deutschen Lebens von ihm erwarteten, so mußte er auch auf dem Gebiete der Muttersprache zum Helden und Führer werden, mit dessen Hilfe es gelingen sollte, das stärkste Bollwerk romanischer Fremdkultur, die lateinische Kirchensprache, zugleich mit der Priesterherrschaft niederzubrechen und dem deutschen Wort, das in den Kanzleien sich siegreich durchgesetzt hatte, nunmehr auch im Gottesdienst das ihm längst gebührende Heimatrecht endgültig zu sichern. Luthers deutsche Bibel, deutscher Katechismus, deutsches Kirchenlied und deutsche Messe waren ebensoviele Großtaten auf dem Siegeszuge erstarkenden Deutschbewußtseins, und auf dem Augsburger Reichstag wurde am 25. Juni 1530 das evangelische Bekenntnis, dem Wunsch des Kaisers entgegen, nicht lateinisch, sondern deutsch verlesen. In leidenschaftlichen Flugschriften war inzwischen die Forderung laut geworden, daß ungelehrte und ungeschickte Leute, die der deutschen Sprache unkundig seien, fortan keine deutsche Pfründe mehr erhalten dürften. Immer angespannter arbeiteten die Druckerpressen, um den mächtig anwachsenden Lesehunger, namentlich auch der unteren Stände, zu stillen. In dem Jahrfünft von 1518 bis 1523 sind erheblich mehr deutsche Bücher auf dem Markt erschienen als in dem ganzen halben Jahrhundert zuvor seit Erfindung der Buchdruckerkunst, und ein stattlicher Teil von ihnen trug Luthers Namen, dessen Schriften zudem an Stärke der Auflagen alle andern übertrafen. Die Presse war in diesen Jahren fast ausschließlich für die Anhänger der neuen Lehre tätig, während päpstliche Schriftsteller die größte Mühe hatten, ihre Arbeiten unterzubringen. Das deutsche Buch war für jene Laienkultur,

die von dem geistigen Joch der Römlinge sich stürmisch frei frei machen wollte, die wirksamste Waffe geworden, und hatten bis dahin „deutsch" und „barbarisch" in den Kreisen der Gelehrten als gleichwertige Begriffe gegolten, so war nunmehr die Zeit angebrochen, in der der stolze Name der „deutschen Haupt- und Heldensprache" und das vielsagende Wort „Muttersprache" aufkamen. Man schämte sich nicht mehr ihrer angeblichen Armut, und noch bevor das Jahrhundert zu Ende ging, wurden die Humanisten, die vordem nur vereinzelt sich in der Muttersprache versucht hatten, die Führer jener großen Reformbewegung, die keinen höheren Ehrgeiz kannte, als der deutschen Sprache, Dichtung und Verskunst neben der der Alten und des gleichzeitigen Auslandes einen ebenbürtigen Rang zu erobern.

Luther hatte schon dem Büchlein von deutscher Theologie 1518 freudig nachgerühmt, daß es in deutscher Zunge von Gott zu reden wisse, wie es in fremden Zungen noch keinem gelungen sei. Er hatte ebenso Taulers kräftiges Deutsch gelobt und in seinen lateinischen Vorlesungen gern schlagkräftige Wendungen aus dem Schatz der Muttersprache eingestreut. Fortan blieb es sein liebstes Bemühen, mit deutschen Predigten, Übersetzungen, Schriften und religiösen Liedern den „ungelehrten Laien" zu dienen, und mochten ihn die Zünftigen deswegen auch über die Achsel ansehen, ihm war es dennoch nicht zweifelhaft, daß der deutschen Christenheit daraus ein höherer Nutzen erwachsen werde, als aus den „hohen, großen Büchern und Questionen" der lateinisch schreibenden Schultheologen. Er wußte auch sehr gut, wie dornenreich dies mißgünstig betrachtete Unternehmen infolge der langen Vorherrschaft des Lateinischen und des unfertigen Zustandes der deutschen Sprache war, und erklärte unumwunden, diejenigen, die sich gelehrt dünken, möchten es nur einmal versuchen, um alsbald zu erkennen, wieweit sie noch davon entfernt seien: „ich meinet auch, ich wäre gelehrt, und weiß mich auch gelehrter denn aller hohen Schulen Sophisten von Gottes Gnaden, aber nun sehe ich, daß ich auch

noch nicht meine angeborene deutsche Sprache kann; ich habe auch noch bisher kein Buch noch Brief gelesen, da rechte Art deutscher Sprache innen wäre." In der Tat war für einen Jünger des Gelehrtenstandes, der in lateinischer Sprache nicht nur zu reden, sondern auch zu denken gewohnt war, die Herrschaft über den deutschen Ausdruck nur durch angestrengte Übung, insbesondere durch unabläßiges Ringen um treue Wiedergabe fremdsprachlicher Begriffe und Wendungen zu gewinnen, und wer so harte Mühsal nicht scheute, der mußte freilich durch eine seltene Liebe zur Muttersprache dagegen gewappnet sein. Diese Liebe aber blühte von selbst aus dem heiligen Beruf hervor, der dem Reformator anvertraut war: der Prophet deutschen Christentums zu werden. Seinem erstaunlichen Vorgange war es zu danken, daß die Klagen über die Unzulänglichkeit, Schwerfälligkeit und Roheit der deutschen Sprache, die doch viel mehr in der Unzulänglichkeit der Schriftsteller und Übersetzer ihren Grund hatten, fortan verstummen mußten. Und wenn Erzbischof Berthold von Mainz den Druck deutscher Bibelübersetzungen im Jahre 1486 mit der Begründung verboten hatte, daß die Dürftigkeit unserer Sprache die Übersetzer nötige, den Sinn zu entstellen, so hat Luthers Tat diesem damals weit verbreiteten Vorurteil mit einem Schlage ein Ende gemacht: „Er hat die deutsche Sprache wieder recht hervorgebracht" — sagte Justus Jonas in seinem Nachruf auf ihn —, „daß man nun wieder kann recht deutsch reden und schreiben, wie das viel hoher Leute müssen zeugen und bekennen". Er hat nach Klopstocks huldigendem Wort „des Vaterlandes Sprache zu der Engel Sprache und der Menschen gebildet" und — so rühmte E. M. Arndt — „die deutsche Sprache für ewige Zeiten mit dem Stempel der Majestät gestempelt". Unter den zahlreichen Zeugnissen, die seine sprachschöpferische Leistung bewundernd anerkennen, haben auch solche seiner kirchlichen Gegner niemals gefehlt; und so hoch schien sie sich über alles zeitgenössische Können zu erheben, daß etwa der Musiker Johannes Walther oder der Gramma-

tiker Clajus sie nur als eine Tat des heiligen Geistes, der durch einen Menschen geredet habe, zu begreifen vermochten.

Über die Herkunft der Schriftsprache Luthers liegt sein eigenes, oft angeführtes Zeugnis vor: „ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer, verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland. Alle Reichsstädte, Fürstenhöfe schreiben nach der sächsischen und unsres Fürsten Kanzlei, darum ists auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian und Kurfürst Friedrich, Herzog von Sachsen, haben im römischen Reiche die deutschen Sprachen also in eine gewisse Sprache zusammengezogen." Luther schloß sich also mit vollem Bewußtsein der sprachlichen Einigungsbewegung an, die damals seit mehr als anderthalb Jahrhunderten schon im Gange war, von deren älteren Bemühungen er indessen so wenig wußte, daß er sie erst mit Maximilian I. und Friedrich dem Weisen beginnen ließ und auf bestimmte Abmachungen zwischen diesen beiden Fürsten zurückführte. Wie vergleichende Betrachtung zeigt, verstand er aber unter sächsischer Kanzleisprache nicht bloß die Urkundensprache, sondern die schriftliche Verkehrssprache des sächsischen Hofes überhaupt, die im heimischen Verkehr sich freier bewegte als in den an die kaiserliche Kanzlei gerichteten Schriftstücken und mundartlichen Einwirkungen zugänglicher war. Auch beschränkte sich seine Kenntnis des Kanzleideutsch keineswegs auf den kursächsischen Bereich, vielmehr zog er in vielen Fällen den Anschluß an den Schreibbrauch der kaiserlichen oder der ostthüringischen Kanzleien vor oder übernahm Eigentümlichkeiten der mitteldeutschen Druckersprachen, insbesondere der Wittenbergischen, wo sie seinen Vorstellungen vom gemeinen Deutsch besser zu entsprechen schienen. Doch konnten ihm diese Vorbilder immer nur für Lautstand, Schreibung, Wortbiegung und die formalen Bestandteile der Sprache maßgebend sein, während er für die Bildung seines Wortschatzes und Stiles ganz auf sich selber angewiesen

blieb, denn die gewaltigen Aufgaben, die er als Schriftsteller und Übersetzer auf seine Schultern zu nehmen hatte, waren mit den dürftigen Mitteln des Kanzleideutsch und der damaligen Druckersprachen schlechterdings nicht zu lösen. Und erst hier entfaltete sich seine sprachschöpferische Genialität: die führende Stellung der Lutherſprache und ihre bis heute ungemindert fortwirkende Lebendigkeit beruht auf dem Reichtum ihres Wortschatzes, auf der Kunst ihrer Wortwahl und Satzfügung und auf der herztreffenden Ausdrucksgewalt, in der sich die tiefe Ursprünglichkeit ihres Schöpfers offenbart. Ihm war — wie Heinrich Heine es ausgedrückt hat — die „wunderbare Kraft verliehen, aus einer toten Sprache, die gleichsam schon begraben war, in eine andere Sprache zu übersetzen, die noch gar nicht lebte." Nur so erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß nicht die Druckersprache der führenden süddeutschen Großstädte Nürnberg oder Augsburg, sondern die ostmitteldeutsche Kanzleisprache, deren bescheidenen Rahmen er mit seinem strömenden Leben erfüllte, die Grundlage der neuhochdeutschen Gemeinsprache geworden ist.

Luther vereinigte durch Herkunft und Schicksal Eigenart und Geisteserbe derjenigen beiden Volksstände in sich, auf denen die Zukunft Deutschlands wesentlich ruhte: des bäuerlichen und des bürgerlichen. Die ihm eigene ungebrochene Natürlichkeit, die unverbrauchte, in Zorn, Haß und Liebe oft verschwenderisch hervorbrechende Urkraft des Gemütes, die offene Geradheit des Ausdrucks, die Unbekümmertheit um gewählte Form, die bildhafte Deutlichkeit der Rede mit ihrer Vorliebe für Sprichwörter oder für Anklänge an Volkslieder, Sagen, Schwänke und Schnurren, der gesunde Menschenverstand und Mutterwitz und der ehrfürchtige Sinn für altüberlieferte Sitten und Bräuche, alles dies wurzelte in seiner angestammten Bauernart, die auch städtische Lebensanschauung und Empfindungsweise in sich aufgenommen hatte, zugleich aber in die stärkere Bewußtheit und geistige Überlegenheit der gelehrten Bildungskreise hineingewachsen war und kraft dieses aufsteigenden Entwickelungsganges

und angeborener religiöser Genialität in allen Ständen und Berufen, Geschlechtern und Gauen Vertrauen, Liebe und Verehrung in einem niemals wieder erhörten Maße auf sich zu vereinigen imstande war. Schon früh hatte er über das Gebiet der Heimatmundart hinausblicken gelernt, und wenn er als weitgewanderter Mann darüber klagen konnte, daß in Deutschland „die Leute in dreißig Meilen Wegs einander nicht wohl können verstehen; die Österreicher und Baiern verstehen die Thüringer und Sachsen nicht, sonderlich die Niederländer", wenn ihm an solcher Not der hohe Wert einer Einheitssprache deutlich wurde, so erschloß ihm anderseits dies zu lehrreichem Vergleichen auffordernde Nebeneinander der Mundarten doch eine Einsicht in die Lebensbedingungen der Sprache und half sein Sprachgefühl zu einer Feinheit entwickeln, wie er sie ohne so vielfältige Beobachtungen in der Fremde schwerlich hätte erwerben können. Der Vorwurf, er sei gegen die Sprache anderer „intolerant" gewesen, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Denn wenn er an Zwinglis Schweizerdeutsch ärgerlich Anstoß nahm, das jenem noch besser zu gefallen scheine als dem Storch sein Klappern, wenn er über das Pochen der Schwärmer auf den „Geischt" höhnte oder gelegentlich einen aus ihren Reihen recht breit und unbeholfen in der Mundart reden ließ, so sollte diese spottende sprachliche Kritik doch nur der religiösen sinnfälligen Nachdruck geben. Und wenn er sich über gewisse „tölpische" Lieblingsworte der Schwarmgeister lustig machte, wie „Entgrobung, Studierung, Langweiligkeit, Besprengung, Gelassenheit, Verwunderung, Willigkeit", so traf er zwar damit nicht immer ins Schwarze, denn manche dieser Ausdrücke sind feste Bestandteile unsers Wortschatzes geworden, aber er wollte auch hier nicht die Freiheit der Wortschöpfung an und für sich rügen, sondern lediglich die schillernde Unklarheit der Begriffe, die den schlichten Laienverstand nicht minder verwirren mußten wie etwa die aller Anschaulichkeit entbehrenden Wortungetüme der scholastischen Theologie: „viel Klüglinge verfinstern oft ein Ding vorsätzlich mit wunderlichen, seltsamen, ungebräuchlichen Worten . . .,

die man kann deuten nach Gelegenheit der Umstände, wie die Ketzer tun." Anderwärts wandte er sich übrigens in gleicher Sache wider „der Herren Kanzleien und die Lumpenprediger und Puppenschreiber, die sich lassen dünken, sie haben Macht, deutsche Sprache zu ändern, und dichten uns täglich neue Wörter: beherzigen, behändigen, ersprießlich, erschießlich u. dgl." Auch hier verwarf er Wörter, die wir in unserm Sprachschatz nicht missen möchten, die aber damals noch fremd klangen und ihm nicht sowohl durch ihre Neuheit Anstoß erregten, als weil sie zu seinem wichtigsten Grundsatz nicht passen wollten: daß nämlich eine Sprache, die von Hoch und Niedrig in allen deutschen Gauen verstanden werden soll, vor allem nach Einfalt, Anschaulichkeit und volkstümlicher Haltung zu streben habe. Denn seitdem er sich entschlossen hatte, das Buch der Bücher in deutscher Sprache nachzuschaffen, stand ihm unverrückbar das Ziel vor Augen, welches noch niemand vor ihm mit solchem Bewußtsein höchster Verantwortlichkeit erfaßt hatte: daß „Ober- und Niederländer" ihn in gleicher Weise verstehen sollten, um zunächst einmal seine Schüler, später, wenn Gott es ihnen gönnte, auch seine Meister zu werden: „ich aber, wiewohl ich mich nicht rühmen kann, daß ich alles erlangt habe, darf ich doch das sagen, daß diese deutsche Bibel lichter und gewisser ist an vielen Orten denn die lateinische ... Ist nun jemand so fast über mich gelehrt, der nehme sich die Bibel ganz vor zu verdeutschen und sage mir danach wieder, was er kann. Macht ers besser, warum sollte man ihn nicht mir vorziehen? .... Summa: wenn wir gleich alle zusammen täten, wir hätten dennoch alle genug an der Bibel zu schaffen, daß wir sie ans Licht brächten, einer mit Verstand, der andere mit der Sprache." Luthers deutsche Bibel war bestimmt, ein nationales Besitztum auch der künftigen Geschlechter zu werden; die beispiellose Hingabe, mit der diese „Riesenleistung" — wie Goethe sie genannt hat — unternommen und zu Ende geführt ward, wäre selbst seiner genialen Begabung nicht möglich gewesen, wenn er sie nicht als Gottesdienst empfunden und geübt hätte.

Auf der Wartburg, im Dezember 1521, wurde das ungeduldig erwartete Werk begonnen. Luther hätte am liebsten das Ganze von Anfang an übersetzt, doch mochte er sich an das Alte Testament ohne Unterstützung der Wittenberger Freunde nicht wagen. So nahm er zuerst das Neue Testament vor, das ihm, zumal bei der Knappheit seiner Hilfsmittel auf der Wartburg, nicht nur als die leichtere Aufgabe erschien, sondern auch aus sachlichen Gründen den Vortritt haben mußte. Im März 1522 brachte er das in drei Monaten vollendete Werk, von dem er einen Teil schon im Februar an Spalatin gesandt hatte, selbst nach Wittenberg, wo es namentlich mit Melanchthons und Spalatins Hilfe gründlich überarbeitet wurde. Um den Druck zu beschleunigen, wurde die Handschrift in Stücke zerlegt, die gleichzeitig von verschiedenen Händen gesetzt werden konnten. Schon am 10. Mai waren die ersten Druckbogen fertig, am 21. September der ganze Druck beendigt. Schon nach wenigen Monaten war das mit Holzschnitten Cranachs geschmückte Buch trotz seiner hohen Auflage und des stattlichen Preises vergriffen. Im Dezember erschien eine zweite Auflage, die bereits Verbesserungen an 574 Stellen aufwies. Ihr folgten bis 1537 noch 16 Wittenberger Drucke und mehr als 60 auswärtige. Inzwischen hatte Luther auch schon mit der Arbeit am Alten Testament begonnen, die nun freilich ungleich schwieriger zu bewältigen war und viel langsamer vorrückte, obwohl der Rat kundiger Freunde wie Melanchthon, Aurogallus, Amsdorf, Rörer u. a. sie fördern half. Da gab es manchen Seufzer: „es ist eine Schande, daß ich ein Wort wissen und verstehen und doch nicht reden kann; wir müssen es wohl in vier Fässer umgießen, ehe wir es können zurechtbringen", klagte Amsdorf einmal. Ein andermal wieder Luther: „das ist die Meinung, aber sie läßt sich nicht geben im Deutschen" oder: „mein Gott, welch eine große und mühsame Arbeit ist es doch, die hebräischen Schriftsteller gegen ihren Willen zum Deutschreden zu zwingen! wie sträuben sie sich, ihr Hebräisch zu verlassen und das barbarische Deutsch nachzuahmen, wie wenn man die Nachtigall zwingen

wollte, dem Kuckuck nachzuahmen." 1523 trat der erste Teil ans Licht, die fünf Bücher Mose umfassend, Anfang 1524 der zweite, Geschichtsbücher von Josua bis Esther, im gleichen Jahre der dritte, Hiob, Psalter und Salomonische Schriften; erst im Frühjahr 1532 folgte die vollständige Verdeutschung der Propheten, dann die der Apokryphen, und 1534 konnte endlich die erste Vollbibel erscheinen. Es war das größte literarische Ereignis des Jahrhunderts, denn allein bis zum Todesjahre Luthers lassen sich rund 400 Bibeldrucke zählen, was mehr als eine Million Stück bedeuten dürfte, und unaufhaltsam ergoß sich der mächtige Strom der Nachdrucke durch die folgenden Jahrzehnte, um erst mit dem Dreißigjährigen Kriege zu stocken. Bis in die letzte Zeit seines Lebens ist Luther an der Verbesserung seiner Bibel rastlos tätig gewesen. Von der sich niemals genugtuenden Liebe und Gründlichkeit aber, mit der er dabei zu Werke ging, empfängt man einen wahrhaft überwältigenden Eindruck aus seinen eigenen, in den Gang der Arbeit lehrreichste Einblicke gewährenden Handschriften, die uns zum guten Teil erhalten geblieben sind, sowie aus den Aufzeichnungen Rörers über jene Bibelprüfungen, die unter Mitwirkung von Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Aurogallus, Cruciger, Rörer und gelegentlich teilnehmenden auswärtigen Gelehrten in den Jahren 1531 (für den Psalter), 1534 und 1539—41 (für die ganze Bibel) stattfanden und nicht nur für die Bibelwissenschaft jener Zeit, sondern auch für die deutsche Sprachforschung eine Fundgrube köstlicher Beobachtungen sind. Hier finden wir die Beweisstücke für Luthers längst bekannte Feststellung, daß sie in manchen Fällen „vierzehn Tage, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, habens dennoch zuweilen nicht gefunden", oder daß sie „in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen konnten fertigen. Lieber, nun es verdeutscht und bereitet ist, kanns ein jeder lesen und meistern, läuft jetzt mit den Augen durch drei, vier Blätter und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er jetzt überhin geht wie über ein gehobelt Brett."

Aber für all dies „Schwitzen und Ängstigen" durfte ihn dann auch das ehrlich stolze Bewußtsein trösten, „daß ich eher zehntausend finden wollte, die meine Arbeit tadeln, ehe ich einen fände, der mir das zwanzigste Teil nachtäte".

Ihm war die Bibel nicht Denkmal einer fernen Vergangenheit und eines fremden Volkes, das der gelehrte Forscher mit allen Mitteln der Wissenschaft und vollkommener geschichtlicher Treue dem Verständnis zu erschließen trachtet, sondern Gottes Wort an die in Sünden verlorene, durch den Erlöser zu neuem Leben berufene Menschheit. Sie redet also nur scheinbar von vergangenen Menschen und Dingen, in Wahrheit von nie Veraltendem und ewig Wiederkehrendem: von dem allgegenwärtigen Gott und seinen Heilswerken; ihr ehrwürdigster Gegenstand aber ist die Gemeinde der Gläubigen, die da war, ist und sein wird, solange diese Welt besteht. Darum hat auch Luther später immer häufiger, namentlich im Psalter die Vergangenheits- oder Zukunftsform des biblischen Textes durch die Gegenwartsform ersetzt, also z. B. in Psalm 98 „Singet dem Herrn ein neues Lied, daß er Wunder than hat" durch: „denn er tut Wunder". Wohl waren es Menschen, die die Bibel geschrieben haben, aber mag es auch die Neugier des Forschers reizen, alles Menschliche an ihr in sein rechtes geschichtliches Licht zu stellen, die christliche Frömmigkeit hat es doch vor allem mit den Offenbarungen Gottes zu tun, die sich dieser Menschenzungen bedient haben. Und hieraus ergibt sich die erste Forderung, die an den Bibelübersetzer gestellt werden muß: die Heilige Schrift redet von göttlichen Werken und Dingen, das Göttliche aber will mit Ehrfurcht behandelt sein, und so gehört zum Dolmetschen „ein recht, fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehrt, erfahren, geübet Herz". Dieser Satz war vorzüglich gegen die Schwärmer gemünzt, die nicht zu den Füßen der Propheten und Apostel sitzen wollen, um in Demut zu hören, was sie ihnen zu sagen haben, sondern jene vielmehr nach ihrem eigenen Gutdünken reden lassen. An der Übersetzung der Propheten, die Hetzer und Denk 1527 in Worms herausgaben, lobte

Luther „Fleiß und Kunst", aber er fand zuviel von dem eigenen Geist der Verfasser darin, und solche Beobachtungen machte er auch anderwärts immer wieder, „darum halte ich, daß kein falscher Christ noch Rottengeist treulich dolmetschen könne". Wenn ihm aber unter den Eigenschaften des rechten Bibelübersetzers Ehrfurcht und Demut unbedingt obenan standen, und wenn sich ihm eben darum auch das „erfahren, geübet Herz" ganz von selbst verstand, also das innige Einfühlen und Nachleben, das alles religiöse Geschehen in jenem heiligen Buche wie ein ihm selbst widerfahrendes zu erfassen und auszusprechen vermag, so war darin zugleich auch die Verpflichtung enthalten, „fleißig" und „gelehrt" dem Text nachzugehen, um ihm nichts unterzulegen, als was er wirklich sagen will, also unter Befragung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel, namentlich auch der griechischen und lateinischen Übersetzungen, den Wortsinn jeder einzelnen Stelle mit vollkommener sachlicher Treue zu ermitteln. Eine zweite Forderung Luthers lautete: lassen alttestamentliche Aussagen verschiedene Übersetzungen zu, dann muß diejenige gewählt werden, die, ohne den grammatischen Gesetzen zu widersprechen, mit dem Neuen Testament übereinstimmt. Dies war eine notwendige Folgerung aus seiner theologischen Überzeugung, daß Christus der Mittelpunkt der Schrift sei; deshalb stand ihm auch bei jeder einzelnen Stelle immer der ganze Zusammenhang der Heilsgeschichte und Heilslehre vor Augen, zu dessen richtiger Erfassung er den Leser in seinen Vorreden zu den biblischen Büchern vor allem anzuleiten suchte. Nicht auf ein bloßes Wortverständnis der Bibel kam es ihm also an, sondern auf ihre sachgemäße *inhaltliche* Deutung, für die auch die beste philologische Schulung noch keineswegs ausreicht, und die auch von der rabbinischen Auslegerweisheit oft genug verfehlt werden mußte, weil sie eben ein Werk des Glaubens und der Gnade ist. Diese sachliche Klarheit fand aber Melanchthon in Luthers Übersetzung so großartig erreicht, daß er erklärte, das einfache Lesen dieses deutschen Textes könne ganze Kommentare ersetzen.

Luther hatte seine hebräischen Studien schon im Kloster begonnen, dann die Grammatik Reuchlins und dessen Übersetzung der sieben Bußpsalmen sich zunutze gemacht und war seitdem dauernd bemüht geblieben, im Umgang mit jüdischen Gelehrten und ihren Schriften, sowie mit sonstigen Kennern des Hebräischen, dieser Sprache immer besser mächtig zu werden. Aber er wußte, wieviele Auslegungen noch strittig waren, und darum wahrte er sich gegenüber den Fachmännern auch hier die Selbständigkeit des Urteils: „ich habe mehr hebräisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen den andern gehalten, als wenn ich sie nur auf die Grammatik hin gerichtet habe. Ich bin kein Hebräer nach der Grammatik und Regeln, denn ich lasse mich nirgend anbinden, sondern gehe frei hindurch." Nach den uns jetzt vorliegenden Zeugnissen waren seine hebräischen Kenntnisse beträchtlich, nur freilich viel mehr durch fleißiges Lesen der Texte erworben als durch grammatische Studien, darum konnte aber Luther auch Beobachtungen über die Eigenart dieser Sprache im Vergleich zur deutschen machen, die nicht alltäglich waren. Er rühmte den Reichtum ihres Wortschatzes, denn wo z. B. Griechen, Lateiner und Deutsche mit Ableitungen und Zusammensetzungen arbeiten müßten, da habe das Hebräische in der Regel ein besonderes Wort zur Verfügung, und ebenso könne es für die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Deutsche etwa das Wort „Herz" brauche, besondere Wörter setzen. Dennoch sei es nicht die Art dieser Sprache, viel Worte zu machen, vielmehr sei sie einfältig, schlicht, vielsagend, majestätisch und herrlich, auch habe sie eine Vorliebe für bildlichen Ausdruck.

Im Griechischen begann Luther wohl erst seit 1515 mit Unterstützung seines Freundes Lang und vor allem Melanchthons, dessen Vorlesung über Homer er hörte, wirklich heimisch zu werden, und die von Erasmus veranstaltete Ausgabe des Neuen Testaments (1516—19) schuf ihm für diese Studien die wissenschaftliche Grundlegung. Aber wenn nun den Urtexten der zutreffende Sinn jeweils glücklich abgewonnen war, begann erst

das schwerste Stück: diesen Sinn in deutsche Worte zu fassen, die auch dem schlichtesten Manne deutlich sein sollten. Auch hier war ihm seine religiöse Überzeugung maßgebend, daß die Grundwahrheiten des Christentums so klar wie das Sonnenlicht sind und der heilige Geist „der allereinfältigste Schreiber und Redner, der im Himmel und auf Erden ist, darum auch seine Worte nur einen, einfältigsten Sinn haben können, den wir den schriftlichen oder buchstäblichen nennen." Aber eben deshalb müßte man sich hüten, alles nach dem Buchstaben zu übersetzen, wodurch das Verständliche nur dunkel und fremd würde, es müßte vielmehr in deutscher Rede nachgeschaffen werden, wie es der Geist unsrer Sprache verlangt. Und um diesen Sprachgeist kennen zu lernen, durfte man nach Luthers Meinung nicht zu den gelehrten „Buchstabilisten" gehen, auch nicht die Kanzleien befragen oder die Verkehrssprache der Hofleute mit ihren „Schloßwörtern", sondern man müßte „die Mutter im Haus, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach dolmetschen, so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet."

Selbstverständlich schöpfte Luthers Wortschatz auch aus literarischen Quellen. Ob er allerdings Drucke der mittelalterlichen deutschen Bibel näher kennen lernte, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Doch gab es neben der vollständigen deutschen Bibel auch zahlreiche Übersetzungen einzelner biblischer Bücher, Plenarien, Postillen und Gebetbücher, in denen Verdeutschungen biblischer Abschnitte zu finden waren, und nicht alle waren — wie Mathesius von der ihm bekannt gewordenen Bibel urteilte — „dunkel und finster", vielmehr waren hier und da schon Ansätze zu einer leidlich lesbaren Übersetzung erreicht, wenn auch ein allzu wörtlicher Anschluß an die lateinische Vorlage, Mißverständnisse oder fehlerhafte Wiedergabe auf Grund älterer, schwer leserlicher Übersetzungshandschriften der deutschen Rede vielfach Gewalt antaten, so daß, wie Mathesius treffend sagt, „eine undeutsche deutsche Bibel" herauskam.

Wie bestimmte Nachklänge vermuten lassen, wird Luther manche glücklich geformte Wendung aus älteren Verdeutschungen im Gedächtnis bewahrt haben, und die Übersetzung des Matthäusevangeliums von Johannes Lang (1521) hat er nachweislich benutzt. Aber was er solchen und anderen Vorgängern etwa zu danken hatte, ist doch verschwindend gering gegenüber der Großartigkeit seiner eigenen Leistung. Ungleich wertvoller war zweifellos, was ihm aus Wortschatz und Ausdrucksweise der mystischen Schriftsteller zufloß; doch sind diese Beziehungen bisher noch so wenig untersucht, daß ein sicheres Urteil darüber vorläufig noch nicht zu gewinnen ist. Die stärksten Anregungen zur Mehrung seines Wortschatzes fand er doch in mündlicher Überlieferung, in dem Studium der lebendigen Volksrede, aus Sprichwort, Lied, Spruchgedicht, Schwank und Abenteuer, aus Mundart, Standes- und Berufssprachen. Durch Mathesius wissen wir, daß er sich, wenn Fremde bei ihm vorsprachen, gern nach ihren heimatlichen Liedern, Sprüchen und Ausdrucksweisen erkundigte. Als er einmal das Wort „Eunuch" zu verdeutschen hatte, fiel ihm dafür das westfälische „Ron" ein, doch zweifelte er, ob es sich zur Verwendung empfehle. Spalatin mußte ihm helfen, die in der Offenbarung Kap. 21 angeführten Edelsteine einzeln zu benennen, und ihm solche, soweit es möglich war, vom kurfürstlichen Hof beschaffen, damit er auch ihre Farbe und Art kennen lerne. Ein andermal zog er denselben Freund zu Rate, als es sich darum handelte, die im Alten Testament vorkommenden „Raubvögel, Wildpret und Reptilien" richtig zu bezeichnen, sowie über ihr Aussehen und ihre Eigenschaften Bescheid zu wissen. Dann hielt er wieder bei Kennern Umfragen nach alten Münzen, um die in der Bibel erwähnten Münznamen sinngemäß verdeutschen zu können. Die jüdischen Opfergesetze machten ihm so große Not, daß er sich eines Tages von einem Metzger eigens ein paar Hammel abstechen ließ, um zu erfahren, wie die einzelnen Teile am Tier, besonders die inneren, zu bezeichnen sind. Als Bergmannssohn wußte er, ähnlich wie sein Schüler Mathesius,

allerlei von der Häuersprache. Daß er auch in der Studentensprache, der Jäger- und Soldatensprache Bescheid wußte, ist an mancherlei Spuren zu merken, und für seine Kenntnis der Bettler- und Gaunersprache zeugt die von ihm verfaßte Vorrede zu Matthias Hütlins „Liber vagatorum“ (1528). So nährte sich sein Wortschatz aus verschiedenartigsten Quellen. Dieser war seinem Grundstock nach mitteldeutsch; da aber Luther bestrebt war, möglichst solche Wörter zu wählen, die im ganzen deutschen Sprachgebiet verstanden werden konnten, griff er vielfach auch nach oberdeutschen, gelegentlich sogar nach niederdeutschen Wörtern, deren Einbürgerung ihn wünschenswert und wahrscheinlich dünkte, und nicht gering ist die Zahl der von ihm selbst einerseits durch Ableitung oder Zusammensetzung neu geschaffenen, anderseits durch einen ganz bestimmten Bedeutungsstempel neu geprägten Ausdrücke. Erst ein Lutherwörterbuch, wie wir es leider noch immer nicht besitzen, wird uns diesen Reichtum ganz überschauen lassen, aber schon heute kann jedes größere deutsche Wörterbuch eine Vorstellung davon geben, in wie gewaltigem Umfange der Wortvorrat unserer Schriftsprache auf Luthers Erbe ruht. Den Fremdwörtern ging er nach Möglichkeit aus dem Wege, weil sie nur den Gelehrten verständlich waren; wo er sie nicht vermeiden konnte, fügte er gern eine Verdeutschung bei („Historien und Geschichten“, „revocieren und widerrufen“ u. a.). Als Bibelübersetzer mied er sogar Lehnworte wie „Religion“ oder „Orient“, ja er bedauerte, z. B. für „Person“ keinen geeigneten deutschen Ersatz zu wissen; in seinen Liedern ersetzte er „Apostel“ durch das alte „Zwölfboten“. Das Fremdwort „barbarus“ gab er 1. Kor. 14,11 kühnlich durch „undeutsch“ wieder, und für die Namen der in der Bibel vorkommenden Münzen, Maße und Gewichte, auch der unbekannten Pflanzen setzte er, damit dem Leser nichts leerer Klang bleibe, vielfach höchst unbefangen die in Deutschland üblichen ein, wie er z. B. auch „Synedrion“ mit „Hoher Rat“ verdeutschte, „Prokurator“ mit „Landpfleger“, „Prokonsul“ mit „Landvogt“, „Centurio“ mit „Hauptmann“

oder deutsche Amtsbezeichnungen einführte wie „Kanzler, Feldhauptmann, Rentmeister, Bürgermeister, Geheimer Rat" u. a.

Wenn er nach „reinem und klarem Deutsch" strebte, nach deutlicher und jedermann verständlicher Rede, so galt das nicht bloß für Lautgebung, Schriftbild und Wortwahl, sondern auch für die Satzfügung. Die Kanzleisprache war schon damals ein Papier- und Tintendeutsch schlimmster Art geworden, die Einwirkungen lateinischen Periodenbaues und das Überhandnehmen weitläufiger, leblos gewordener Formeln hatten die Neigung zu schwerfälligen, kaum noch übersehbaren Schachtelsätzen begünstigt, wie auch das Streben nach „Gravität" des Wort- und Satzbildes zu einer oft verschwenderischen Anhäufung von Doppelkonsonanten geführt hatte. Während Luther von der letztgenannten Unsitte sich bald freimachte und mindestens seit 1527 die Druckgestaltung seiner Schriften überhaupt sorgfältig überwachte, hat er sich jenes amtlichen Schachtelstils allerdings in Eingaben an Behörden oder in Schreiben an seine Landesfürsten nicht selten bedient, wie auch in denjenigen seiner Schriften, die mehr für gelehrte Leser berechnet waren, sein Satzbau noch vielfach eine undeutsche, von lateinischen Vorbildern abhängige Haltung zeigt; aber in der Mehrzahl der übrigen und vor allem in seiner Bibelübersetzung hat er sich von solchen Einflüssen losgemacht und höchst erfolgreich nach Einfachheit, Knappheit und Klarheit der Satzfügung gestrebt. Der unschätzbare Vorzug seiner Sprache vor der der Kanzleien hängt übrigens auf das engste mit seinem reformatorischen Beruf zusammen: sie ist die des Redners, des Predigers. Nichts, was Luther geschrieben hat, darf bloß mit dem Auge gelesen werden, man wird vielmehr die Gliederung der Sätze sowie Eigenart und Zauber dieses Stiles erst gewahr, wenn man ihn zum Sprechen bringt: er will durch das Ohr aufgenommen werden, denn Schreiben und Reden war für Luther wesentlich eins.

Darum stellte er für den Bibelübersetzer die goldene Regel auf: „wer deutsch reden will, der muß nicht der hebräischen

Worte Weise geben, sondern muß darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann versteht, daß er den Sinn fasse und denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nun die deutschen Worte hat, die hierzu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren und spreche frei den Sinn heraus auf das beste so er kann." In seinem köstlichen „Sendbrief vom Dolmetschen" (1530), in den „Summarien über die Psalmen" (1533) und anderwärts, namentlich auch in den Tischreden, hat Luther diesen Hauptgrundsatz seiner Übersetzungskunst an zahlreichen, glücklich gewählten Beispielen erläutert und dabei ein Sprachgefühl von unbeirrbarer Sicherheit bewiesen. Er setzt einmal den lehrreichen Fall, ein Grieche hätte die deutsche Wendung „den Mantel nach dem Winde hängen" in seiner Sprache nachzubilden; dann würde er wohl die Begriffe „Wind" und „Mantel" erfassen, obschon er nicht recht wissen könne, was der Deutsche unter einem Mantel versteht, aber den ganzen Vorstellungszusammenhang werde er nicht in dieser Weise wiederzugeben vermögen, sondern ihn durch einen andern ersetzen müssen. Ebensowenig könne z. B. der Deutsche den rechten Sinn treffen, wenn ihm gesagt werde: „Strafe uns zum Heil lag auf ihm" (Jes. 53,5) oder „mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde bekannt zum Heil" (Röm. 10,10); wohl aber gehe es ihm leicht und schön ein und sei gut zu merken, wenn es heiße: „die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten" und: „so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und so man mit dem Munde bekennet, wird man selig". Wenn der hebräische Text in Psalm 63,6 zu fordern schien: „laß meine Seele voll werden mit Schmalz und Fetten", so empfand Luther das später als deutschem Gefühl schwer erträglich und schrieb dafür: „das wäre meines Herzens Freud' und Wonne". Oder wenn der Hebräer das Schwert mit einem gefräßigen Tier vergleicht und von dem „Munde des Schwertes" redet, so wählt Luther lieber das Bild vom schneidenden Messer und redet von der „Schärfe des Schwertes". Wie dunkel klang die Wendung:

„ihr löst alle meinen Rat" (Sprüche 1,25), wie schwer war die Anschauung zu erraten, die ihr zugrunde lag, daß nämlich der Rat als Band vorgestellt werden soll. Luther ließ den Sinn durch eine Wandlung des Bildes klar hervortreten: „ihr habt fahren lassen alle meinen Rat." Des Engels Anrede an Daniel (Dan. 10,19) würde in wörtlicher Wiedergabe lauten: „o du Mann der Begierungen" oder „du Mann der Lüste", aber Luther bemerkt dazu: „o das wäre schönes Deutsch! Ein Deutscher hört wohl, daß „Mann", „Lüste" und „Begierungen" deutsche Worte sind — wiewohl es nicht eitel rein deutsche Worte sind, sondern „Lust" und „Begier" wäre wohl besser —, aber wenn sie so zusammengefaßt werden, so weiß kein Deutscher, was gesagt ist, denkt, daß Daniel vielleicht voll böser Lüste stecke. Das hieße dann fein gedolmetscht". Und er entschied: „der deutsche Mann spricht also: du lieber Daniel!" Allbekannt dürfte sein, wie Luther seine Verdeutschung von Röm. 3,28 („daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben"), die wegen der Hinzufügung des Wörtchens „allein" hart angegriffen wurde, nicht nur durch sachliche Gründe, sondern auch aus der Natur der deutschen Sprache schlagend zu rechtfertigen wußte, und wie meisterlich er darlegte, warum er die buchstäbliche Übersetzung „aus dem Überfluß des Herzens redet der Mund" (Matth. 12,34) oder „Maria voll Gnaden" (Luk. 1,28) in verständliches und wohllautendes Deutsch verwandelt habe: „weß das Herz voll ist, des gehet der Mund über" und „du Holdselige". Im letzteren Falle meinte er freilich, er habe das beste Deutsch noch nicht einmal getroffen, dies müßte vielmehr lauten: „Gott grüße dich, du liebe Maria", denn „wer deutsch kann, der weiß wohl, welch ein herzlich fein Wort das ist, du liebe Maria, der liebe Gott, der liebe Kaiser, das liebe Kind .... Ich weiß nicht, ob man das Wort „liebe" auch so herzlich und genugsam in lateinischer oder anderen Sprachen reden möge, daß es also dringe und klinge ins Herz durch alle Sinne, wie es tut in unsrer Sprache".

Feinfühlig ging Luther der hebräischen Häufung von

Hauptwörtern aus dem Wege, indem er sich bald mit einfachem Weglassen half, bald mit Eigenschaftswörtern oder Änderungen der Satzfügung. So wandelte er „errette von der Hand der Hunde" (Ps. 22,21) um in „errette von den Hunden"; für „die Stimme meines Flehens" setzte er „mein Flehen", für „die Pestilenz der Listigkeit" und „die Hoffart des Meeres" „die schädliche Pestilenz" und „das ungestüme Meer" (Ps. 91,3. 89,10); „ihr Ausgang ist vom Ende des Himmels" (Ps. 19) lautet deutschgemäßer: „sie gehet auf an einem Ende des Himmels"; „laß mich wissen mein Ende" (Ps. 39,5) wird kühn umgeformt in „lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß", und „du kennest mein Sitzen und Auferstehen" (Ps. 139,2) vollends in „ich sitze oder stehe auf, so weißt du es".

Das freie Nachschaffen des Textes darf also weder ängstlich am Buchstaben kleben noch durch die Tüfteleien gelehrter Ausleger sich beirren lassen, es erfordert vielmehr eine sichere Herrschaft über alle Ausdrucksmittel der Muttersprache und ein fein abwägendes Stilgefühl für das dem jeweiligen Zusammenhang Angemessenste. Doch hat auch diese Freiheit ihre Grenze: man muß die Schönheit, selbst die Deutlichkeit der Übersetzung zurückstellen können, wo durch streng wörtliche Wiedergabe ein höherer religiöser Zweck zu wahren ist, und „der hebräischen Sprache Raum lassen, wo sie es besser macht, denn unsere deutsche tun kann". Ein Beispiel für den ersten Fall ist Joh. 6,27: „diesen hat Gott der Vater versiegelt." Luther meinte, besser würde man wohl zu deutsch sagen: „diesen hat der Vater bezeichnet" oder „meint der Vater", weil uns das Bild vom Siegeln in diesem Falle fremdartig berührt; dennoch wagte er die Änderung nicht, weil es sich um ein Wort Christi handelte, an dem nicht gedeutelt werden dürfe. Ein Beispiel für den zweiten Fall ist Psalm 68,19: „du hast das Gefängnis gefangen." Wenn man dies auf gut deutsch sagen wollte: „du hast die Gefangenen erlöst", so würde man nach Luthers Meinung den reichen Sinn jener Stelle nicht erschöpfen, denn es steckt in dem kurzen Wort nichts Geringeres, als daß Christus uns

vom Zwange des Todes, der Sünde und des Gesetzes für alle Ewigkeit frei gemacht hat; darum muß der Wortlaut so bleiben, damit wir „zum Troste unsers Gewissens" seiner gewohnt werden. Bisweilen ließ übrigens Luther auch eine mehrdeutige Ausdrucksweise absichtlich stehen, wie in Psalm 91,5 f., um auch Spielraum für andere Auslegungen, als die von ihm vertretene, zu lassen. Auf diese Weise sind jedenfalls viele hebräische Wendungen und Bilder uns geläufig geworden, die ohne Luthers Bibel wohl niemals den Weg in unsere Schriftsprache gefunden hätten.

Luther verfügte nicht nur über einen für jene Zeit erstaunlichen Vorrat bedeutungsverwandter Wörter, sodaß er z. B. zwischen „ehren, preisen, rühmen, loben, feiern, erheben, erhöhen, groß machen, herrlich machen" oder „Weg, Pfad, Steig, Bahn, Gang, Straße, Gasse" oder „rufen, schreien, brüllen, heulen" usw. je nach dem Zusammenhang die Wahl treffen konnte, er hielt auch edle und unedle Redeweise sorgfältig auseinander, z. B. Kopf (köpfen) und Haupt (enthaupten); fressen, saufen und essen, trinken; reden, sprechen und schwätzen oder waschen; Pferd, Roß und Gaul oder Mähre. Fein stuft er feierliche Rede gegen schlichten Tatsachenbericht ab, wenn er etwa Moses zu Josua sagen läßt: „morgen will ich auf des Hügels Spitze stehen", dann aber in ruhigem Erzählerton fortfährt: „sie gingen auf die Spitze des Hügels". Ähnlich stehen Wendungen wie „des Himmelreichs Schlüssel" (Matth. 16,19), „des Tages Last und Hitze" (Matth. 20,12), „der Menschen Kinder" (Ps. 14,2) oder „des Leibes Licht" (Luk. 11,34) neben „die Tür ihrer Hütte" (4. Mos. 16,27), „die Lade Gottes" (2. Sam. 6,3) oder „der Vorhang des Tempels" (Luk. 23,45). Für Färbung und Wohlklang der Rede bedient sich Luther mit trefflicher Wirkung besonders der Hilfszeitwörter. Wo die alte Bibel z. B. las: „hab lieb deinen Herrn Gott" (Matth. 22,37), läßt er die ernste Forderung erklingen: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn." Dem unbeholfenen Satze „anruf mich an dem Tag des Trübsals, und ich erlös dich und du ehrst mich" (Ps. 50,15)

gibt er lebendige Gestalt: „rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, so sollst du mich preisen." Oder: „ich, der Herr, ich ersuch die Herzen" (Jer. 17,10) lautet in Luthers Verdeutschung: „ich, der Herr, kann das Herz ergründen." In den Seligpreisungen heißt es zwar: „denn sie werden Gott schauen" (Matth. 5,8), aber, um dem zweimaligen „werden" zu entgehen: „sie sollen getröstet werden", „sie sollen satt werden". Die aus der Kanzleisprache stammende Unterdrückung der Hilfszeitwörter „sein" und „haben" in abhängigen Nebensätzen (z. B. „nachdem er sich erboten") findet sich in der Bibelübersetzung ungleich seltener, als in Luthers eigenen Schriften. Die eintönigen Satzverknüpfungen mit „und" im Alten Testament, mit „aber" im Neuen weiß er oft in glücklichster Weise zu umgehen. Seine Sätze sind mit wenigen, schwer vermeidlichen Ausnahmen (etwa in den neutestamentlichen Briefen) schlicht und klar gebaut und bleiben in der Freiheit der Wortstellung gern der gesprochenen Rede nahe, wenn auch anderseits der Einfluß lateinischer Syntax oft genug merklich wird. Der volkstümlichen Haltung kommt Luthers Vorliebe für zwei- oder dreigliedrige Formeln zugute, die vielfach durch Stabreim gebunden werden: „zittern und zagen", „Gut und Geld", „Schirm und Schild", „Rosse, Räder und Reiter". Der Stabreim stellt sich auch bei dichterisch gehobenem Ausdruck bisweilen außerordentlich wirksam ein: „lasset euer Licht leuchten vor den Leuten" (Matth. 5,16), „Wasser wäschet Steine weg" (Hiob 14,19), „lobet den Herrn mit Harfen" (Ps. 98,5), „hebet eure Hände auf im Heiligtum und lobet den Herrn" (Ps. 134,2), „ihre Könige zu binden mit Ketten" (Ps. 149,8). Nicht minder glücklich werden Binnenreim und Endreim verwendet: „Herr, sie zerschlagen dein Volk und plagen dein Erbe" (Ps. 94,5), oder beim Verhör der Ankläger der Susanna: „unter einer Linden — der Engel des Herrn wird dich finden", „unter einer Eichen — der Engel des Herrn wird dich zeichen (en)". Die Wiederholung gleichartiger Vokalklänge gibt der Rede nicht selten festlichen Glanz und tonmalerische Kraft: „denn der Herr ist hoch und groß zu

loben" (Pſ. 96,4), „ſie werden alle veralten wie ein Gewand" (Pſ. 102,27), „ich bin wie eine Haut im Rauch" (Pſ. 119,83), „die mit Thränen ſäen, werden mit Freuden ernten" (Pſ. 126,5), „wie die Pfeile in der Hand eines Starken, alſo geraten die jungen Knaben" (Pſ. 127,4), „an den Waſſern zu Babel ſaßen wir und weineten" (Pſ. 157,1), „die da ſitzen mußten in Finſternis" (Pſ. 107,10). Von ſtärkſter Eindringlichkeit aber iſt die rhythmiſche Geſtaltung der Rede, die ſich an unzähligen Stellen zu unnachahmlicher Schönheit des Ausdrucks erhebt. Matth. 11,28 lautet z. B. in der Bibel des ſpäteren Mittelalters: „Kommet alle zu mir, ihr arbeitet und ſeid beladen, und ich erquicke euch", bei Luther: „kommet her zu mir alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken." 1. Petri 5,7 heißt es dort: „werft all eure Sorg an ihn, wann er ſelber iſt beſorgt um euch", bei Luther dagegen: „alle eure Sorge werfet auf ihn, denn er ſorget für euch". Joh. 3,18 lieſt die alte Bibel: „Wann alſo hatte Gott lieb die Welt, daß er gab ſein eingeborenen Sohn, daß ein jeglicher, der an ihn glaubt, nicht verderbe, aber daß er hab das ewig Leben", und nun Luther: „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben." Hatte er Hiob 6,8 zunächſt in wörtlichem Anſchluß überſetzt: „Wer gibt mir, daß mir gegeben werde meine Bitte, und daß mir Gott gebe mein Warten?" ſo formte er daraus dann die dichteriſch gehobene Faſſung: „o daß meine Bitte geſchähe, und Gott gäbe mir, was ich hoffe!" Ähnlich erhob er die wörtliche Wiedergabe: „wie das Herz ſtehet, ſo ſtehet das Angeſicht, es ſei fröhlich oder traurig" (Jeſ. Sir. 13,30) zu volkstümlicher Schlichtheit des Ausdrucks: „was einer im Sinn hat, das ſiehet man ihm an den Augen an, es ſei gut oder bös". Insbeſondere Luthers Nachdichtung der Pſalmen iſt voll von ſolchen Wundern rhythmiſcher Gliederung und Klanggewalt; nirgends hat er heißer um die höchſte Palme gerungen, als bei dieſem Buche, und als er 1531 ſeine dritte Bearbeitung des Pſalters abſchloß, gab er

ihm folgende Worte zum Geleit: „ob jemand klügeln wollte und vorgeben, wir hätten den Psalter zu ferne von den Worten gezogen, der sei bei sich selbst klug und lasse uns diesen Psalter ungetadelt. Denn wir haben es wissentlich getan und freilich alle Worte auf der Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treuen verdeutschet, und sind auch gelehrter Leute genug dabei gewesen. Doch lassen wir unsern vorigen deutschen Psalter auch bleiben um derer willen, so da begehren zu sehen unser Exempel und Fußstapfen, wie man mit Dolmetschen näher und näher kommt. Denn der vorige deutsche Psalter ist an vielen Stellen dem Hebräischen näher und dem Deutschen ferner; dieser ist dem Deutschen näher und dem Hebräischen ferner."

Luther ist nicht nur der geniale Begründer der deutschen Übersetzungskunst, er hat diese auch sofort auf einen Höhepunkt geführt, der schlechterdings nicht mehr überboten werden konnte und bis zum Erscheinen der Vossischen Nachdichtung des Homer von keinem auch nur annäherungsweise wieder erreicht worden ist. Diese Leistung wäre aber unmöglich gewesen, hätte in dem religiösen Reformator nicht zugleich eine künstlerische Anlage von ungewöhnlicher Art nach Betätigung begehrt. Wir hatten über sein Verhältnis zu den schönen Künsten bereits im einzelnen zu reden, aber erst hier, wo es sich um das Verständnis seines Stiles aus dem Ganzen seiner persönlichen Eigenart handelt, ist der Anlaß gegeben, den künstlerischen Grundzug dieser Natur genauer zu untersuchen.

Man hat es nicht mit Unrecht eine der merkwürdigsten Tatsachen in Luthers Leben genannt, daß er ein Dichter war, ohne davon zu wissen, und, nachdem er einmal die Notwendigkeit erkannt hatte, ein evangelisches deutsches Kirchenlied zu schaffen, auch dies ohne weiteres zu leisten vermochte, wie es nur einer ganz starken natürlichen Begabung zur Poesie gelingt. Wenn aber behauptet worden ist, Luther könne unmöglich erst im vierzigsten Lebensjahre zu dichten begonnen haben, vielmehr seien seine Lieder zum größten Teil in eine weit frühere Zeit

hinaufzurücken als ihre erste Veröffentlichung, so wurde hierbei übersehen, daß seine künstlerische Anlage der Aussprache im Liede überhaupt nicht bedurft und sie gar nicht entbehrt hatte, weil seine Schriften, Predigten und Briefe, vor allem seine Bibelübersetzung ihm hundertfältige Möglichkeiten geboten hatten, sie zu betätigen. Eben dies aber führt auf die entscheidende Beobachtung hin: der Künstler in ihm handelte weder aus eigenem Recht noch bestimmte er das Lebensgefühl dieses Mannes jemals in ausschlaggebender Stärke, er empfing vielmehr seine schöpferischen Antriebe lediglich aus religiösen Erlebnissen, ohne außerhalb dieses seelischen Bereiches irgendetwas bedeuten zu wollen oder zu können; und er half diesen religiösen Erlebnissen wiederum zu einer bezwingenden Gewalt des Ausdrucks, die nicht etwa bloß auf eine damals einzige Beherrschung der Sprache sich gründete, sondern vor allem auf eine tiefe Ursprünglichkeit des inneren Schauens und eine fast unheimliche Fähigkeit, mit unsichtbaren Mächten wie mit körperlich greifbaren Wesen zu verkehren, überirdische Schrecknisse und ebenso überirdische Entzückungen zu erfahren. Das Reich Gottes und das teuflische Reich des Antichrist waren ihm nicht ideelle Größen, sondern lebendige, handelnde Wirklichkeiten, in die der Mensch nach Gottes unerforschlichem Ratschluß mitten hineingestellt ist, und an deren Stößen und Gegenstößen er zugrunde gehen muß, wenn es ihm nicht gelingt, der Alleinwirksamkeit des Erlösergottes in sich Raum zu machen und damit die Verheißung der christlichen Freiheit zu gewinnen, die ihn aus der Welt und ihrem wilden Treiben zu einem höheren Leben der Reinheit und des Friedens rettend emporhebt.

Von dieser grundlegenden Erfahrung aus ward dem Rückschauenden sein eigenes Leben zur Tragödie, denn seine Mönchszeit, der es an lichten, friedlichen und vertrauenden Stimmungen, auch an ruhig aufbauender Arbeit keineswegs gefehlt hatte, zog sich ihm in seiner späteren Erinnerung zusammen zu dem düsteren Bilde eines leiblichen und seelischen Martyriums unter dem Druck eines gottlosen Menschenwahns, ja einer die heilige

Kirche langsam vergiftenden Krankheit, die er als Teufelswerk zu erkennen und auszustoßen von Gott berufen worden sei. Es wäre kurzsichtig, hierbei von Gedächtnistäuschungen zu reden; es handelt sich vielmehr um religiöse Werturteile, die sich — wie es einer stets in großen Gegensätzen sehenden Heldenseele gemäß ist — lediglich an die großen Linien des Lebens und an seinen letzten Sinn, nicht aber an die Mannigfaltigkeit seiner Einzelzüge halten. Von seiner „Berufung" ins Kloster hat er denn auch in der seinem Vater gewidmeten Schrift über die Mönchsgelübde ergreifend festgestellt, daß aus diesem seinem notwendigen Irrweg Gott die evangelische Erkenntnis habe hervorgehen lassen, indem er in diesem Falle einem Vater seinen Sohn genommen habe, auf daß er vielen anderen seiner Söhne durch Martin Luther zu helfen anhebe, womit der Gedanke eines stellvertretenden Kämpfens und Leidens und einer über seinem Leben waltenden vorsehungsmäßigen Führung zum ersten Male in dem Bewußtsein des Reformators seinen festen Platz gewann, ein Gedanke, der ihn namentlich auch in seinem Kampfe gegen die Schwärmer und die aufrührerischen Bauern so unerbittlich stark und trotzig machte. Nicht minder stellte sich ihm seine Ehe als ein Stück jener Sendung dar, die sein Leben lenkte, denn sein persönlicher Wunsch war ebensowenig auf Heiraten gerichtet gewesen, wie zuvor auf das Mönchwerden, und wäre er lediglich der Vernunft gefolgt, so hätte nicht weniger als alles dagegen sprechen müssen: die furchtbare Not der Zeit, die Bedrängung seines Lebenswerkes durch teuflische Mächte, die Ungewißheit über Deutschlands Zukunft, die Erwartung eines nahen Todes und die ängstlichen Warnungen der Freunde. Wenn er dennoch diesen Entschluß faßte und ausführte, so geschah es in jenem ihm selbst unbegreiflichen Trotz, mit dem er dem Papst- und Mönchschristentum sein Bekenntnis zum evangelischen Christentum als Bollwerk entgegenwerfen mußte, er mochte wollen oder nicht. Aber ihm selbst war wunderlich zu Mute dabei, als sei er es gar nicht selber, der dies getan habe: „es

ist ohne Zweifel mein abenteuerlich Geschrei vor euch kommen, als sollt ich ein Ehemann worden sein; wiewohl mir dasselbige fast seltsam ist und selbst kaum glaube, so sind doch die Zeugen so stark, daß ichs ihnen zu Dienst und Ehren wohl glauben muß!" Auch später ist ihm seine Ehe in keinem Augenblick zur einfach hingenommenen Selbstverständlichkeit geworden, vielmehr ward er nicht müde, über das Glück zu staunen, was Gott ihm mit ihr geschenkt, und die Heiligkeit des Standes zu preisen, die niemals wieder zur Sünde verfälscht werden dürfe. Wenn ihm so das eigene Leben zeitweilig fremd und rätselhaft werden konnte, ja als Teil eines planvollen Zusammenhanges erschien, den nicht er, sondern eine höhere Leitung entworfen hatte, oder wenn er unter dem Eindruck stand, er sei in den Kampf mit dem Papsttum hineingeführt worden „wie ein Gaul, dem die Augen geblendet sind", so ist dies alles zwar das untrügliche Kennzeichen genialer religiöser Veranlagung und einer Kraft des Gemütes, die sich selbst als unergründlich, aller Vernunft überlegen und eben darum im Metaphysischen verankert fühlte. Aber ähnliche Zustände der „Besessenheit" durch überpersönliche geistige Gewalten und eine ähnliche Fähigkeit, sich selber zum gegenständlichen Bilde zu werden, pflegen eben auch großen Künstlern eigentümlich zu sein, und daß bei jenen Erlebnissen Luthers auch seine künstlerische Anlage mitbeteiligt war, wird somit von unbefangenen Beobachtern schwerlich bezweifelt werden können. Wie bewußt und überlegen spielend diese gelegentlich in Erscheinung treten konnte, läßt sich vielleicht am lehrreichsten bei dem Besuch des päpstlichen Nuntius Vergerio erkennen, der im Herbst 1534 mit Gefolge nach Wittenberg kam, um mit Luther und Bugenhagen über die Beschickung des Konzils in Mantua persönlich zu verhandeln. Luther führte die durch so ungewöhnliche Ehrung ihm zugewiesene Rolle des „deutschen Papstes" mit köstlichem Behagen und einem überlegen herausfordernden Humor durch, bis ihn bei einer bestimmten Wendung des Gesprächs der helle Zorn übermannte und das prophetische Bewußtsein jäh aus ihm

hervorbrach: „dieser Zorn meines Mundes ist nicht mein Zorn, sondern Gottes Zorn!"

Dies Wort wirft aber ein helles Licht auf eine der stärksten Eigentümlichkeiten auch des Schriftstellers Luther, die schon von manchen ängstlichen Zeitgenossen wehleidig beklagt wurde und vielfach noch heute mit einem Hinweis auf den Grobianismus jenes Jahrhunderts und Luthers angeborene Bauernart herablassend entschuldigt wird, obwohl in ihr eine kühn gestaltende künstlerische Kraft steckt, deren Wurzeln wiederum in metaphysische Tiefen hinabreichen. Es ist die Fähigkeit, Gefühle des Mutes, Trotzes, Zornes, Spottes und der Verachtung gleichsam ins Überlebensgroße emporzutreiben und mit der ungeheuren Wucht ihres unerschöpflich sich steigernden Ausdrucks den Gegner zu zermalmen oder zu erdrücken wie ein unentrinnbares Verhängnis, das über ihn hereinbricht, um ihn in seiner ganzen Kleinheit, Hohlheit und Lächerlichkeit zu enthüllen, mag es sich nun um ein gekröntes Haupt, um einen hohen päpstlichen Würdenträger oder um einen der neunmal Weisen aus der Schar der scholastischen Theologen handeln oder gar um den höllischen Versucher selbst, der in tausend Gestalten auf hinterlistigen Seelenfang ausgeht. Vergleicht man Luthers Tonart des Höhnens und Schmähens mit der eines Sebastian Brant oder vollends eines Thomas Murner, so stößt man bei mancherlei Ähnlichkeiten in Bildern und Wendungen doch immer wieder auf ein Unvergleichliches und Unnachahmliches bei ihm: eine geistige Überlegenheit, die nicht aus dem Verstande, sondern aus der metaphysischen Tiefe des Gefühls stammt und sich mit Gottes Weltregierung im Bunde weiß, mit jener unüberwindlichen Macht der Wahrheit, die alles Große und Prangende dieser Welt zunichte macht, wenn es ihr so gefällt, das Demütige und Niedrige aber erhöht und verklärt und über alle Macht und List teuflischer Ränke sieggewaltig hinwegschreitet. Und noch ein anderer Gedanke klingt dabei vernehmlich mit: des Reformators bitterer Schmerz über die Blindheit der Menschen, mit der er selber einst geschlagen war, als er noch die Papst-

kirche für die wahre christliche Kirche hielt, so daß er einen jeglichen frommen Christenmenschen nun bitten muß, „daß er seine Worte also aufnehmen wolle, ob sie vielleicht auch spöttisch oder spitzig sein würden, als aus einem Herzen gesprochen, das sich mit großem Wehe hat brechen müssen und Ernst in Schimpf wandeln." „Weil denn mein Herr Christus und sein heiliges Wort, so teuer mit seinem Blut erkauft, für Spott und Narrenrede geachtet wird, muß ich den Ernst fahren lassen und versuchen, ob ich auch narren und spotten gelernt habe." Niemals wieder hat ein Schriftsteller in einem weltgeschichtlich so bedeutsamen Augenblick die Maske des Narren angelegt, wie Luther, als er seinen Aufruf an den christlichen Adel deutscher Nation unternahm: „ich bin vielleicht meinem Gott und der Welt noch eine Torheit schuldig, die habe ich mir jetzt vorgenommen, so mirs gelingen mag, redlich zu zahlen und auch einmal Hofnarr zu werden .....; auch dieweil ich nit allein ein Narr, sondern auch ein geschworener Doktor der heiligen Schrift, bin ich froh, daß sich mir die Gelegenheit gibt, meinem Eid eben in derselben Narren Weise genugzutun." Es ist dabei keineswegs nur seine Absicht, die unbegrenzte Redefreiheit des Narren für sich in Anspruch zu nehmen, es spielt auch die religiöse Betrachtung mit, die ihm u. a. den alten „Aesopus" so lieb machte: daß Gott in den Schwachen mächtig sei und selbst durch eines albernen Tölpels Mund köstliche Weisheit künden könne. Vor allem aber ermöglichte ihm das Eintauchen in eine bestimmte Rolle, die er vor der Öffentlichkeit zu spielen hatte, eine befreiende Entspannung der Seele, die ihn über alle Hemmungen und Ängstlichkeiten Herr werden und an dem Spielen mit Gefahren ein großartiges Behagen empfinden ließ: „Gott kann einen wohl so toll machen." Wir wissen aus seinem eigenen Munde, daß er, bevor er die Kanzel betrat, nie von Zaghaftigkeit frei war und erst im Reden selbst die feste Haltung wiedergewann, ja Wirkungen erzielte, die er seinem dürftigen Konzept nicht zugetraut hätte. Wir erinnern uns aber auch, wie er solche seelische Erregung in den entscheidungsschwersten

Stunden seines öffentlichen Auftretens zu meistern verstand: bei der Leipziger Disputation erschien er mit einem Blumenstrauß in der Hand, bei dem zweiten Verhör zu Worms mit einer recht absichtlichen Unbesorgtheit wie nach einem heiteren Gespräch, weil eine äußere Haltung, die ruhiges Selbstvertrauen zu erkennen gibt, auch die innere Sicherheit erfahrungsgemäß verstärkt. Ähnlich hat Luther einmal gegenüber Bugenhagen bekannt: „Viele denken, weil ich mich unterweilen in meinem äußerlichen Wandel fröhlich stelle (dem Nächsten zuliebe), ich gehe auf eitel Rosen, aber Gott weiß, wie es um mich stehet meines Lebens halber." Und Bugenhagen bemerkte dazu, Luther pflege sich „also gegen die Leute zu stellen, wie sie ihn begehren zu haben, die bei ihm Trost suchen", auch sei er bei Tische mit den Gästen gern guter Dinge gewesen, wenn ihm auch ganz anders zu Mute war. An Hieronymus Weller schrieb Luther 1530, wenn man mit Anfechtungen geplagt werde, müsse man Unterhaltung mit Menschen suchen oder einen guten Trunk tun oder allerhand Possen treiben: „deshalb, wenn der Teufel zu dir sagt: trinke nicht, so antworte ihm: nun trinke ich erst recht gehörig, gerade weil du es verbietest .... Könnte ich doch etwas ganz Besonderes an Sünde zu Wege bringen, nur um den Teufel zu verspotten, damit er einsähe, daß ich keine Sünde anerkenne und mir keiner bewußt bin." Alles dies und anderes hat seine seelische Deutung darin, daß Luther seines Innenlebens und seines Darstellungsstoffes erst in höchstem Sinne Meister wird, wenn er sich ganz in die Rolle einlebt, die es jeweils durchzuführen gilt: als zürnender und strafender Prophet, als liebreicher Tröster der Kleinmütigen, als der trotzige Ritter Christi ohne Furcht vor Tod und Teufel, als das fröhliche Gotteskind, dem keine irdische Not bis an die Seele reicht, oder als der gewaltige Hasser, der das Schlechte, Gemeine und Niedrige mit grimmigem Reckenspott unter seine Füße tritt; aber nicht mit der behenden Wandlungsfähigkeit des Schauspielers schlüpft er in solche Rollen hinein, sondern er lebt in ihnen jedesmal mit ungeteilter Seele, weil er den göttlichen

Auftrag in ihnen spürt, der ihn mit „mehr als menschlichen" Kräften ausrüstet und ihn befähigt, sich selber mit allen persönlichen Stimmungen und Hemmungen in der Erfüllung dieses Auftrags völlig zu vergessen. Zu der maßlosen Heftigkeit seiner Schriften stehen übrigens seine gleichzeitigen Briefe oft genug in merkwürdigem Gegensatz: sie darf also keineswegs als Ausschweifung eines ungebändigten Gemütes beurteilt werden, sondern als eine bewußt gewollte, in ihren Wirkungen sicher berechnete Form der Abrechnung mit seinen Gegnern, wobei die unerbittliche Schärfe der Kampfmittel nur bestimmt ist, die Größe der Sache, um die es sich handelt, um so überwältigender hervortreten zu lassen. Darum konnte auch Luther denjenigen, die ihm die leiser tretende Kampfesweise eines Erasmus oder Capito als Muster vorhalten wollten, mit Recht entgegnen, was denn jene mit ihrer zahmen, unter dem Zaune hervorstechenden Art Erkleckliches ausgerichtet hätten? Er konnte sich auf die „Scheltreden" der Propheten, der Apostel und Christi selbst berufen. Und an Emser konnte er schreiben: ich will euch trotzen und verachten als die unverständigen, blinden Köpfe und vergifteten Lügner und wollte, daß deine hässigen Augen müßten sehen meinen täglichen fröhlichen Mut", oder noch herausfordernder an Heinz von Braunschweig: „es tut mir nicht allein im Herzen, sondern auch in der Kniekehle und den Fersen sanft, wenn ich merke, daß durch mich armen, elenden Menschen Gott der Herr beide, die höllischen und weltlichen Fürsten also erbittert und unsinnig macht, daß sie vor Bosheit sich zerreißen und zerbersten wollen, und ich dieweil unter des Glaubens und Vaterunsers Schatten sitze und lache des Teufels und seiner Schuppen in ihrem großen Zorn, Plärren und Zerren, damit sie doch nichts ausrichten, nur daß sie ihre Sache täglich ärger und meine, das ist: Gottes Sache fördern und besser machen." Ein Einblick in die erste Niederschrift dieser Streitschrift zeigt übrigens, daß die stärksten Stellen erst nachträglich hineingearbeitet sind, wie denn auch Luther in einem Briefe seine Verwunderung aussprach, daß er in diesem Buche noch so maßvoll gewesen

sei. Ähnlich wie Lessing, der ihm in manchen Stileigentümlichkeiten merkwürdig verwandt ist, war er sich bewußt, daß, wo Zorn, Verachtung, Spott oder Witz an ihrem Platze sind, der Schriftsteller um der Sache willen alle Register des entsprechenden Ausdruckes beherrschen und mit gewaltigen Steigerungen arbeiten muß, ohne auch nur einen Augenblick die Herrschaft über den Stoff oder über sich selber zu verlieren, im Gegenteil: Lessing erklärte, daß sein Stil geneigt sei, gerade dann „die ungewöhnlichsten Kaskaden zu machen", wenn er der Sache am reifsten nachgedacht und die mutwillige Freiheit des Spielens mit ihrem Ernst gewonnen habe; ebenso ist Luthers Heftigkeit, Haß, Hohn und Schmähsucht nur die gewollte und in jedem ihrer sausenden Hiebe überlegen berechnete Gegenwehr eines ganz von der Heiligkeit ihrer Sache erfüllten Gemütes wider die Gemeinheit der Welt. „Luthers Prosa", sagt Jean Paul, „ist eine halbe Schlacht; wenige Taten gleichen seinen Worten."

Auf diesem ernsten Hintergrunde gewinnt auch sein Humor jene Welterhabenheit, die ihn so einzig macht. Den kindlich liebenswürdigen Humor, der um die kleinen Dinge des täglichen Lebens seine spielenden Lichter wirft, und den galligen, der aus verletztem Feingefühl fließt, teilte er mit vielen; jenen überweltlichen Humor aber, der aus der göttlichen Freiheit seines Christenstandes stammt, hatte er für sich allein. Als er im Frühjahr 1522 gewarnt worden war, auf dem Ritt von der Wartburg nach Wittenberg ja nicht die Grenze zu berühren, wo die Herrschaft seines grimmen Feindes, des Herzogs Georg von Sachsen, beginne, erwiderte er: wenn es in Leipzig so stünde, wie jetzt in Wittenberg, so wolle er doch hineinreiten, wenns gleich „neun Tage eitel Herzog Georgen regnete und ein jeglicher wäre neunfach wütender, denn dieser ist." Und als bei der Einführung der Reformation in Berlin Kurfürst Joachim II. sich von manchen katholischen Bräuchen nicht trennen mochte, schrieb Luther an den Propst Buchholzer, wenn nur die Hauptstücke evangelischen Gottesdienstes gesichert seien, „so

gehet in Gottes Namen mit herum und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seide oder Leinewand. Und hat euer Herr, der Kurfürst, an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die ihr anziehet, so ziehet deren drei an, wie Aaron der Hohepriester drei Röcke übereinander anzog, die herrlich und schön waren .... Haben auch Ihre Kurfürstlichen Gnaden nicht genug an einem circuitus oder Prozession, daß ihr umhergehet, klingt und singt, so geht siebenmal mit herum, wie Josua mit den Kindern von Israel um Jericho gingen, machten ein Feldgeschrei und bliesen mit Posaunen. Und hat euer Herr, der Markgraf, ja Lust dazu, mögen Ihre Kurf. Gnaden vorher springen und tanzen mit Harfen, Pauken, Cymbeln und Schellen, wie David vor der Lade des Herrn tat, da sie in die Stadt Jerusalem gebracht ward; bin damit sehr wohl zufrieden". Noch köstlicher ist der Spott, mit dem er in der „neuen Zeitung vom Rhein" (1542) die Reliquienschätze des Mainzer Erzbischofs bedenkt, unter denen einige ganz unerhörte sein sollen, nämlich „ein schön Stück vom linken Horn Mosis, drei Flammen vom Busch Mosis auf dem Berge Sinai, zwei Federn und ein Ei vom heiligen Geist, ein ganzer Zipfel von der Fahne, da Christus die Hölle mit aufstieß, auch eine große Locke vom Bart Beelzebubs, der an derselben Fahne kleben blieb, ein halber Flügel von Sankt Gabriel dem Erzengel, ein ganzes Pfund von dem Winde, der vor Elias überrauschte in der Höhle am Berge Horeb" usw. Luther nannte sich als Verfasser dieses Spottzettels nicht, schrieb aber an Jonas: „ich habs also gemacht, daß ich habe wollen gemerkt sein. Und wer es liest und jemals meine Feder und Gedanken gesehen, muß sagen: das ist der Luther!"

Solches Ineinanderwirken prophetischen Berufsbewußtseins und künstlerischer Freude am Schauen, Bilden und königlich überlegenem Spielen gab seinem schriftstellerischen Stil die stolze, unbekümmerte, oft übermütige Haltung, den großen Schritt, den mächtigen Atemzug und doch zugleich wieder die hohe Lust an allem Gegenständlichen, die wunderbare Fähigkeit,

das scheinbar Ferne in ein Nahes, das Begriffliche in ein unmittelbar Gefühltes, das Zuständliche, Ruhende in Leben und Bewegung zu verwandeln, aus dem Streit mit gegnerischen Überzeugungen förmliche dramatische Szenen aufzubauen, in Haß und Liebe gleich scharfsichtig die schwachen oder starken Seiten an Menschen und Dingen zu erfassen und alle Möglichkeiten seelischen Ausdrucks von dem seligen Ausruhen in Gottes Gnadenschoß bis zur Höllenpein der Verzweiflung an sich selber, von den zartesten Schwingungen mitfühlenden Verstehens bis zu dem furchtbaren Losbrechen zermalmenden Zornes, von weltferner Herzensstille bis zum bäuerisch derben Witz-, Schimpf- und Lästerstil mit stets sich gleich bleibender Meisterschaft der Abtönung zu durchlaufen.

Wenn wir etwa hören, daß Luther, um sich das Gespräch Jesu mit der Samariterin (Joh. 4) recht anschaulich zu machen, einen ganzen Vormittag an dem Brunnen vor dem Elstertor in Wittenberg zubrachte, so können wir hiernach die Stärke des künstlerischen Bedürfnisses ermessen, das ihm Übersetzen zu einem selbstschöpferischen Nachgestalten werden ließ. Als einmal bei der Bibelrevision von der Lüge Abrahams die Rede war, der in Ägypten sein Weib für seine Schwester ausgab (1. Mos. 12,11ff.), und Melanchthon meinte, dies sei wohl mehr aus Glaubensgröße als aus Glaubensschwäche geschehen, da wehrte Luther heftig ab: „ich mag es lieber, daß es Schwäche sei, denn wir alle liegen auch im Spital"; so lebte er mit dem eigenen Innenleben das fremde mit. Köstlich ist es zu lesen, wie er sich in der Auslegung des „Magnifikat" oder in den Postillen in das Wunder versenkt, daß der Heiland von einer so schlichten, niederen Magd, einer armen Waise, geboren worden sei: „es ist leichtlich abzunehmen, was ein solchs Jungfräulein für einen Stand und Wesen führe, daß sie irgend bei einem Freund gedienet und die gemeine Hausarbeit getan habe wie ein ander Mägdlein, das schlicht, fromm und gerecht ist. Und ist wohl möglich, daß eben, da sie mit solcher Hausarbeit umgangen, der Engel zu ihr kommen und ihr diese Botschaft

bracht hab." „Aber die Geburt ist noch erbärmlicher, daß sich solch eines jungen Weibes, die ihr erstes Mal gebären sollte, niemand hat erbarmet, niemand ihren schwangeren Leib zu Herzen genommen, niemand angesehen, daß sie in fremden Orten nicht hatte das Allermindeste, das einer Kindbetterin not ist, sondern allda ohne alle Bereitung, ohne Licht, ohne Feuer mitten in der Nacht im Finstern allein ist, niemand bietet ihr einigen Dienst an, wie man doch natürlich pflegt schwangeren Weibern; da ist jedermann voll und toll in der Herberge, ein Geschwärm von Gästen aus allen Orten, daß sich dieses Weibes niemand annimmt. Ich achte auch, sie habe sich selbst nicht so bald versehen ihrer Geburt, sie wäre sonst vielleicht zu Nazareth geblieben. Nun denk, was mögens für Tüchlein gewesen sein, da sie ihn einwickelt, vielleicht ihr Schleier oder was sie hat mögen entbehren an ihrem Leibe . . . — Denn sie hat ihn nicht immer im Schoß können haben, hat ihm die Tüchlein wärmen, ein Bettlein machen und anderes tun müssen. Dieweil hat das liebe Kindlein in der Kuhbarren sich behelfen müssen. Joseph hat auch müssen das Beste tun, und kann wohl sein, daß er irgendeine Magd im Hause angesprochen habe, daß sie Wasser holen oder etwas anderes tun soll." Wer müßte nicht bei solcher Ausmalung der heiligen Geschichte mit lebhaft vorgestellten Wirklichkeitszügen an die mittelalterlichen Weihnachtsspiele oder an Dürers Marienleben denken! Wie dann die Weisen aus dem Morgenlande nach Luthers eindringlicher Schilderung sich von dem Stern betrogen glauben, da sie den neugeborenen König vergeblich in Jerusalem gesucht haben und nun aus der königlichen Stadt in ein armes Fleckleingewiesen werden, verwundern sie sich sehr, daß sie niemand hinführt oder empfängt; es dünkt sie, daß die Leute selber nicht daran glauben: „o wie wüst und wild sieht es noch alles zu eines Königs Geburt! Wenn ein junger Hund geboren wäre, sollts doch ein wenig schreien; hier soll ein König geboren sein, und ist alles so gar still, sollten nicht die Leute singen und springen, Licht und Lampen anzünden und alle

Gassen mit Maien und Rosen bestecken? O des armen Königs, den wir suchen! o wir Narren, die wir uns also haben lassen äffen und narren!" Da Christus geboren ward, „hat er geweinet und geschrien wie ein ander Kind. Maria hat seiner müssen warten und pflegen, ihn säugen, ätzen, auswischen, heben, legen, tragen wie einer andern Mutter Kind .... Da sie nach Herodis Tod wieder gen Nazareth kommen sind, ist er den Eltern untertan gewest, wird ihnen oft Brot, Trinken und anderes geholt haben. Maria wird auch wohl zu ihm gesagt haben: Jesuchen, wo bist du gewest? kannst du nicht daheim bleiben? ..... Christus ist nicht in die Schule gegangen, sind auch solche Schulen dazumal nicht gewesen, er hat auch nie einen Buchstaben gelernt, wie das Evangelium sagt, daß sich die Juden verwunderten: woher hat er denn solche Weisheit und das alles? Es dünkt sie seltsam, daß ein Laie und eines Zimmermanns Sohn sollte so gelehrt sein, und hatte doch nichts gelernt." „Christus hat in seiner Jugend nicht gelebt wie ein Menschenscheuer, er hat kein sonderliches Leben geführt, sondern ist umhergelaufen wie andere Kinder, hat zu Zeiten auch mit seinen Gesellen gespielt, nur daß er frömmer ist gewesen, als andere Kinder." „Und da er nu erwachsen ist, wird er Joseph haben helfen zimmern." Darum half aber auch das Zeugnis des Johannes von dem Zimmermannssohne zu Nazareth nichts: „es glaubt niemand, daß der Zimmergesell sollte Christus sein, von welchem Johannes, der große Mann, ihnen sagte. Sie gedachten: „ist er unter uns, warum läuten nicht alle Glocken? warum streuet man nicht alle Gassen zu Ehren dem König? wo sind seine Pferde, Wagen, Reuter und Harnisch? Ja wohl, ja, sollte Jesus, der Zimmergesell, der Mann sein?" Zu Matth. 4,5f., wo der Teufel Jesus auf die Zinne des Tempels führt und ihn dort Gott versuchen heißt, indem er sich hinabstürzen soll, ohne Schaden zu nehmen, bemerkt Luther erläuternd: „welches nicht von nöten war, weil da wohl eine gute Treppe war, darauf er mochte heruntergehen." Oder wie Jesus den Petrus um Mittag das Netz auf hoher

See auswerfen läßt, was so ganz gegen Kunst und Brauch der Fischersleute ist, macht Luther kein Hehl daraus, was Petrus über solchen Befehl bei sich denken mußte, nämlich: „Lieber, lehre mich nicht, ich weiß gewißlich besser, wie man Fische soll fangen, als du michs lehren kannst. Predigen und fischen ist zweierlei; jenes kannst du, so kann ich das. Ich will dich nicht lehren predigen, lehre du mich auch nicht Fische fangen, es wird doch nichts tun", und er fährt fort: „also würden wir vielleicht dem Herrn geantwortet haben, aber Petrus ist frömmer, läßt solche Gedanken alle fallen und denkt: ich könne und wisse vom Fischfangen, was ich wolle, so will ich doch dies Wort nicht verachten, sondern folgen." Zu Luk. 15 gibt Luther folgende Erklärung: Zöllner hieß man dazumal die Leute hin und her in Landen, so von den Römern eine Stadt, Zoll oder sonst eine Pflege oder Amt bestunden und ihnen ein genannt Geld davon gaben, wie jetzt der Türke oder der Venediger einem eine Stadt oder ein Amt eintun und soviel tausend Gulden des Jahres draufschlagen, die er davon geben muß; und was er darnach darüber erschindet, das ist sein. Nach der Meinung der Pharisäer und Schriftgelehrten hätte nun Christus so sich halten müssen, daß er „im grauen Rock gegangen, sauer gesehen und sich von gemeinen Leuten gesondert und wo er solche Zöllner und Sünder gesehen, die Nase zugehalten und die Augen weggekehrt habe, daß er nicht von ihnen beschmeißet würde ... Nun ist Christus auch ein wenig eigensinnig und zeiget allhie, daß er schlecht will ungemeistert und aller Dinge ungebunden sein, wie man auch allenthalben im Evangelium siehet, daß ein sonderlicher Eigensinn in dem Mann stecket, der doch sonst so gelind, willig und dienstlicher Mann war, als auf Erden nicht ist. Aber wenn sie an ihn kommen mit Gesetzen und wollen ihn meistern, so ist alle Freundschaft aus, stoßet und prallet zurück, als ob man auf einen Amboß schlüge, redet und tut nur das Widerspiel des, das sie von ihm fordern, ob sie gleich recht und wohl sagen und Gottes Wort führen." Wie sorgfältig Luther darauf be-

dacht ist, auch die Örtlichkeiten, auf denen die biblische Geschichte sich abspielt, dem inneren Auge deutlich zu machen, mag ein Ausschnitt aus der Szene zwischen Jesus und Pilatus erläutern: „das Richthaus wird ein solch Haus gewesen sein, das gehabt hat einen Erker, welcher hervorgegangen ist vor den andern Gemächern am Hause; in demselben Erker ist der Landpfleger und Richter gesessen auf einen Stuhl, und der Schuldige vor ihm gestanden, also daß alles Volk, so herauβen gestanden ist auf der Gassen, solches wohl hat sehen können." Möglicherweise haben dabei bildliche Darstellungen oder Erinnerungen an die Passionsspiele vorgeschwebt. An Handgreiflichkeit der Schilderung dürfte seine Erzählung vom Untergange Sodoms und Gomorrhas kaum zu überbieten sein: „da war in einem Augenblick das ganze Land umgekehret und verderbet und alle Einwohner der Städte, Mann und Weib, Kind und Kegel tot und versenkt in Abgrund der Höllen. Da war nicht Zeit, Geld zu zählen noch mit der Metze herumzuspringen, sondern in einem Augenblick war alles, was lebet, tot und versunken. Das war Gottes Posaune und Drommete, da gings pummerle pum, plitz platz, schmir schmir." Zu Habakuk 1,8 macht Luther darauf aufmerksam, daß hier der Prophet den Juden das babylonische Heer vor die Augen bilde, als sähe ers daherziehen, „denn so läßt sichs ansehen, wenn ein Heer von ferne kommt, daß der Reuter am ersten ein Haufen gesehen wird, aber je länger sie ziehen, je mehr ihrer wird und herfürkommen, als mehreten sie sich im Zuge.... Das macht auch den Haufen größer anzusehen, wenn sie von ferne daherziehen und einen dünkt, es wolle kein Ende nehmen und sei noch immer mehr dahinten in der Ferne..... Also braucht Habakuk hier Malerkunst, daß er den Einzug der Feinde vor die Augen malet und daneben anzeigt, wie denen zu Sinn ist, denen es gilt, nämlich daß sie dünkt, es sei mit ihnen nichts anderes, denn daß sie sich müssen fressen lassen, wie der Adler ein Aas frisset, das sich sein nicht erwehren kann."

Das sind nur wenige Beispiele der liebevollen Einfühlung

und starken Vergegenwärtigungskraft, mit der Luther jene ehrwürdigen Vorgänge gleichsam in unmittelbar packende zeitgenössische Erlebnisse umzuwandeln weiß: „ich las, und alte Mär aus Morgenland in Fleisch und Blut verwandelt vor mir stand", bekannte staunend C. F. Meyer. Ein für unser Empfinden unentbehrliches, wenn auch in der Gegenwart oft stark überschätztes Kennzeichen künstlerischer Begabung läßt allerdings der erstaunlich rasch arbeitende Schriftsteller Luther gänzlich vermissen: gegenüber den Forderungen der schönen Form und des wohlgegliederten Aufbaus verhielt er sich gleichgültiger, als wir es verstehen und ertragen mögen. Aber jene vom Massengeist beherrschte und lediglich von dem stofflichen und gedanklichen Inhalt der Literatur gefesselte Zeit war in diesem Punkte so wenig empfindlich, daß sie einer gepflegten Form höchstens Mißtrauen entgegenbringen und sie als einen Mangel an Natürlichkeit empfinden konnte; und Luther hob gelegentlich selbst hervor, daß er mit den Stilkünsten der Humanisten weder wetteifern könne noch wolle, weil ihm die Sache jederzeit ungleich wichtiger war, als der Reiz einer um Beifall werbenden Darstellung. Seine Schriften haben zumeist etwas von dem lockeren Gefüge einer akademischen Disputation, indem sie mit bezifferten Behauptungen arbeiten, die nacheinander ohne Scheu vor Wiederholungen, Breiten, Abschweifungen und Einschachtelungen nicht sowohl in streng logischer Folge entwickelt, als in lebhaftem Vortrag und eindrucksvoller Beweisführung durchgesprochen werden, wobei das Rüstzeug einer schlagfertigen Gelehrsamkeit oft genug dem scharfsinnigen Mutterwitz des gesunden Menschenverstandes erquickend dienstbar gemacht wird. Und diese Anlage bot den großen Vorteil, daß der Gegner, der jeweils vor die Klinge gefordert wird, ebenso als persönlich gegenwärtig vorgestellt werden konnte, wie die Masse der Zuhörer, die durch Ausrufe, Fragen und Anreden in das Kampfspiel hineingezogen wird und das vernichtende Endurteil nicht selten mitbilden hilft. Mit wie herausforderndem Spott stellt er z. B. in einer Schrift

„wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" (Alveld) seinen Lesern das Bild jener „tapferen Helden zu Leipzig" vor Augen: „sie sind sehr wohl gerüstet, daß mir dergleichen noch nicht vorgekommen sind. Die Eisenhüte haben sie an den Füßen, das Schwert auf dem Kopfe, Schild und Krebs hängen auf dem Rücken, die Spieße halten sie bei der Schneide, und steht ihnen der ganze Harnisch gar fein an wie einem Reutersmann auf diese neue Manier." Was für prächtige Einfälle und Wendungen vermag er dem Wappentier Emsers, dem Steinbock, abzugewinnen oder dem Vorstellungsspiel mit dem Hanswurst in seiner Streitschrift gegen Heinz von Wolfenbüttel! Oder wer könnte sich der Aufforderung zum Mitlachen entziehen, wenn der Handel zwischen Papst und Kaiser um das Konzil als eine Neckerei mit Hunden verhöhnt wird, denen man „an dem Messer einen Bissen Brot geboten und, wenn sie darnach geschnappt, mit dem Heft auf die Schnauze geschlagen, daß die armen Hunde nicht allein den Schaden, sondern auch den Schmerz dazu haben mußten, und ist ein feines Gelächter." Genau so hat der Papst „immer vertröstet und verzogen und dem Kaiser als einem Hunde den Bissen Brots immer geboten, bis er seine Zeit ersehen: da schlägt er ihn über die Schnauze und spottet seiner dazu als seines Narren und Gaukelmännleins." Wie der Papst mit dem „freien, deutschen, christlichen" Konzil seine Possen treibt, wird später, in der Schrift „wider das Papsttum zu Rom", mit einem nicht minder eindringlichen Bilde veranschaulicht: „gleichwie ein Gaukler den albernen Leuten ins Maul Gulden gaukelt, aber wenn sie es auftun, so haben sie Pferdedreck drinnen, so tut auch dieser schändliche Lecker Paulus Tertius, schreibt nu schier zum fünften Mal aus ein Konzilium, daß wer die Worte hört, muß denken, es sei sein Ernst, aber ehe wir uns umsehen, so hat er uns Pferdedreck ins Maul gegaukelt." Zwingli wird einmal spottend mit einem Kelterer verglichen, der aus den Worten „das ist mein Leib" den Sinn „das ist meines Leibes Zeichen" keltern und pressen wollte, „aber es stund einer dabei

und sah ihm zu, wie er kelterte, und ward gewahr, daß ihm einer hatte ein Stücklein getan und eitel Kieselsteine in die Kelter gelegt, doch mit Weintraubenfarben gemalt; da kelterte der arme Mann über die Kieselsteine mit großer Mühe, und wollte doch nichts herausgehen, bis daß ihm die Kelter mit Steinen und mit allem auf den Kopf fiel und zerschmetterte ihn. Es lassen sich freilich Christus Worte nicht viel keltern noch pressen; es sind Kieselinge, ja eitel Felsen, die von Gottlosen ohne Schaden nicht mögen gehandelt werden, wie er sagt Matth. 21." Ein andermal läßt Luther die Schwärmer sich gar als Einbrecher aufspielen und erzählen: „Wir stiegen einmal heimlich in den Himmel eben zur Mitternacht, da Gott am tiefsten schlief, wir hatten eine Laterne und einen Dietrich mit uns, brachen ihm in das allerheimlichste Kämmerlein und schlossen alle Kasten und Laden auf, da seine Gewalt innen lag. Da nahmen wir eine Goldwage, daß wirs ja gewiß träfen und genau abwägeten. Wir funden aber keine Gewalt, die das vermochte, daß ein Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sein könnte; darum ists gewiß, daß „Leib" muß „Leibes Zeichen" heißen. — Daß dir Gott wehre, Satan du leidiger, wie schändlich und sicher spotteſt du unser! Doch mein Spott soll dich wiederum auch kitzeln, was gilts?" Dies ist zugleich ein Beispiel für eine Luther sehr geläufige Form des Abbrechens: wo er seinen leidenschaftlichen Unmut nicht geflissentlich dämpft, um zu ruhigerer Betrachtung der Dinge zurückzulenken, da liebt er es, sich mit einem kurzen Ruck oder mit einer kräftigen Verwünschung des Gegners abzuwenden und das Thema zu wechseln.

Die plastische Kraft, mit der er das innere Wesen seiner Gegner in scharf geschnittenen ironischen Bildern greifbar zu machen weiß, fließt aus einer ungewöhnlichen Phantasiebegabung, und daß diese mit ihren oft derb volksmäßigen Ausdrucksformen neben einem haarscharfen, im Spalten und Abgrenzen abgezogener Begriffe geübten wissenschaftlichen Denken sich so unbeeinträchtigt behaupten konnte, ist einer der stärksten Beweise

für die seelische Jugend und Ursprünglichkeit dieser aus bäuerlicher Grundschicht erwachsenen Natur. Unerschöpflich ist Luthers Erfindungsgabe sonderlich, wenn er auf die Masken und Machenschaften des Teufels zu reden kommt, der etwa als flotter Junker von ihm vorgeführt wird oder als Mönch, Schenkwirt, Vogelsteller, Jäger, Gaukler, als Versucher in männlicher oder weiblicher Lockgestalt, als Schlange, Drache, Affe, Katze, Bock, Sau, als Meister Klügel oder Meister Fürwitz, als Bräutigam der Frau Hulda, der irdischen Vernunft, oder als schwarzer Nickel, Poppelmann und Kinderschreck. So vielfach sich Luther hier auch mit bekannten Zügen des Volksaberglaubens, biblischer und märchenhafter Überlieferungen berührt, und so leibhaftige Wirklichkeit ihm der Teufel auch war — „ich bin dazu geboren, daß ich mit den Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen, darumb meine Bücher viel stürmisch und kriegisch sind" —, es läßt sich dennoch nicht verkennen, daß sich bei ihm eine Vergeistigung des alten Teufelsglaubens anbahnt, und daß auch hier die Freude an künstlerischer Verwertung des überlieferten Vorstellungsschatzes immer mit hineinspielt. Denn ähnlich, wie ihm der Antichrist nicht eine Person, sondern eine Gesinnungsrichtung war, so war ihm auch am Teufel viel weniger die höllische Person mit ihrem Hofstaat wichtig, als das Böse, das von ihm stammt und in zahllosen Gestalten auftritt: als Haus-, Hof- und Kirchenteufel, Wallfahrts-, Ablaß-, Bullenteufel, Sauf-, Freß- und Buhlteufel, Ehe- und Geizteufel, Zauber- und Hexenteufel, Kleiderteufel, Fluchteufel, Klugheitsteufel usw. Die Literatur des 16. Jahrhunderts hat diese von Luther gezogenen Grundlinien der Teufelei bis zum Überdruß weitergeführt und verstärkt, aber freilich zumeist mit jenem wohlfeilen Behagen an rein stofflicher und unterhaltsamer Ausnutzung der Motive, das mit Luthers Verinnerlichung des Teufelsglaubens kaum noch etwas gemein hat: ihm kam es auf den Geist an, in dem die Macht des Bösen ihr nie versiegendes Leben hat, und diesen Geist vermochte er nur faßbar zu machen und zu bekämpfen,

wenn er ihn als den furchtbaren Versucher in all den Verkleidungen vor Augen stellte, wie sie der altkirchliche und volkstümliche Aberglaube ihm an die Hand gab; und so machte er sich mit seiner vielfach freilich nur unbewußt mitwirkenden künstlerischen Bildkraft diese bunte Überlieferungsmasse untertan, ließ aber selbst durch die mutwilligsten Derbheiten humoristischer Darstellung immer den tiefen Ernst seiner Grundauffassung durchklingen: daß wir alle stündlich in Gefahr stehen, an Gott zu Verrätern zu werden, und darum des schützenden Glaubensschildes bedürfen. Übrigens fehlt es nicht an Beispielen, daß er nach der gemütlichen Weise des Hans Sachs auch Gott Vater, Sohn und heiligen Geist mit allerlei Menschlichkeiten humorvoll in Beziehung setzen konnte, ohne dies auch nur von ferne als unehrerbietig zu empfinden: war es ihm doch Glaubenssatz, daß Gottes Wege wunderlich sind, daß er sich oft genug im Niedrigen und Unscheinbaren verbirgt; wie sollte es da möglich sein, ihn ohne die göttliche Gabe des Humors zu denken, die doch mit der Liebe so nahe verwandt ist? Und wenn man seine unausdenkliche Majestät dem schlichten Manne nicht anders innerlich nahebringen konnte als durch Reden in Gleichnissen, warum sollte man sich dann scheuen, ihn hier und da ganz so menschlich denken und handeln zu lassen, wie es der Herr Christus auch tat, als er auf Erden wandelte? Auch den Tod, die Sünde, Tugenden und Laster aller Art liebt Luther zu vermenschlichen oder wie lebende Wesen auftreten zu lassen: als Streckebein, Frau Leisetritt, Frau Putze, Junker Unflat, Geiz, Filz, Neidhart, Fürwitz, Herr Reuling, Hans Unvernunft, Meister Klügling, das Hündlein Reue usw., wie er auch die adligen Herren gern „Scharrhans", den Pöbel „Herr Omnes" nennt oder seinen Gegnern, um sie zur Zielscheibe des Gelächters zu machen, irgendeinen volkstümlichen Scheltnamen anhängt: Hans mit dem Kopf hindurch, Kunz Nickel hinter dem Backofen, Hans von Jena auf allen Gassen, Peter Rülz von Naschhausen. Schalkhaft versteckt er seine Werturteile gelegentlich hinter einem scheinbar mißverstandenen Wort: aus den päpstlichen „Dekretalen"

macht er „Drecketaln", aus „S. Heiligkeit" „S. Hölliſchheit", aus „Legenden" „Lügenden", oder er ſtellt dem „Heiland" einen „Feiland" gegenüber.

Von ſeiner volkstümlichen Vorliebe für zwei- und mehrgliedrige Formeln, gereimte und ungereimte, zeugen ſeine deutſchen Schriften nicht minder als ſeine Bibelüberſetzung: „ſchlemmen und demmen", „ſtöcken und pflöcken", „Stoppeln und Koppeln", „Geſpei und Gehei", „gicken und mucken", „zerſtumpelt und verhumpelt", „Gewerre und Gemenge", „erſchinden und erzwecken", „Zippel und Franſen", „rips raps", „hart und heftig", „leuchten und ſcheinen"; „nichts giftigeres, ſchädlicheres, teufliſcheres"; „er läßt rauben, nehmen, drücken, ſchinden, ſchaben, freſſen und toben, wer da will". Gern ſtattet er Hauptwörter mit einem ganzen Troß von Beiwörtern aus: „die halsſtarrigen, verſtockten, verblendeten Bauern"; „treuloſe, meineidige, ungehorſame, aufrühreriſche Diebe, Räuber, Mörder und Gotteslästerer"; „die wilden, raſenden und unſinnigen Tyrannen"; „ein recht fromm, treu, fleißig, furchtſam, chriſtlich, gelehret, erfahren, geübet Herz". Aber der ſtrömenden Fülle des Ausdrucks ſteht anderwärts wieder eine bedächtige Sparſamkeit gegenüber, und Luther weiß es ſehr gut, daß es Gemütsbewegungen gibt, die wortkarg oder ſchweigſam machen, eine Beobachtung übrigens, die zu dem feſten Beſtand rhetoriſcher Handbücher von jeher gehörte.

Unerſchöpflich iſt der Reichtum ſeiner Bilderſprache, der am ſtärkſten von der Bibel befruchtet iſt, aber auch den alten Klaſſikern, dem deutſchen Sprichwörterſchatz, Märchen, Schwänken, Fabeln und Volksbräuchen hundertfältige Anregungen entnimmt. Neben Bildern und Gleichniſſen aus dem Reich der vier Elemente ſtehen ſolche aus dem Leben der Tiere, der Pflanzen und des menſchlichen Körpers, aus dem häuslichen Leben, dem Rechtsleben, Kriegs- und Turnierweſen, aus der Welt des Handels, der Landwirtſchaft, des Handwerks und der Gewerbe (der Bäcker, Brauer, Köche, Schmiede, Töpfer, Zimmerleute, Glockengießer, Barbiere, Bergleute uſw.), aus

dem Leben in Gasthöfen und Krankenhäusern, aus Musik und Malerei, Mathematik, Physik und Chemie, Schiffahrt, Zollwesen, Festungsbau und Geschützwesen, Gefängnis- und Folterwesen, aus der Geld- und Kreditwirtschaft, allen erdenklichen Arten des Spiels (Kegeln, Tanzen, Jagen, Kartenspiel, Scheibenschießen, Schach, Blindekuh, Eislauf usw.) und auch aus gewissen Gebieten unvermeidlicher leiblicher Bedürfnisse, über die man damals mit einer heute nicht mehr erträglichen Offenheit und Breite zu reden gewohnt war. Erinnert sei hier nur an die mannigfaltigen bildlichen Umschreibungen des Nichtigen (wie Rauch, Wasserblase, taube Nuß, lediges Faß, Taubenfuß, Birnstiel, einer Schlehen wert; wie das Rauschen einer dürren Schweinsblase, als pfiffe mich eine Gans, als blökete mich eine Kuh an usw.) oder des Ungereimten (als wollte man mit Stroh Feuer löschen und mit Scheffeln Wind messen, Wasser in den Brunnen tragen, Brücken aus Spinnweben bauen, Trauben von Dornen sammeln und Disteln von Feigen brechen, das Pferd am Schwanze zäumen, die Sonne mit einer Laterne erleuchten, Mist in silbernen Schüsseln auftragen, eine Feuersbrunst mit einem Löffel Wasser löschen, mit einem Strohhalm auf einen Amboß schlagen) oder des Sichüberhebenden (wie eine Kerze gegen einen glühenden Backofen, ein brennender Strohhalm gegen die Sonne; als wollte das Ei das Huhn oder die Kachel den Töpfer lehren; man soll die Magd nicht über die Frau setzen, und die Stühle sollen nicht auf die Bänke steigen usw.). Es ist unmöglich, in dem enggespannten Rahmen unserer Darlegungen von solcher überschwenglichen Fülle eine auch nur annähernde Vorstellung geben zu wollen. Luthers Gleichniskunst eingehend zu untersuchen, wäre eine ebenso dringliche Aufgabe wie eine gründliche Erforschung seines Wortschatzes, seiner Wortbildung, seines Satzbaues und seiner Stilmittel. Seine Bilder können sich auf ein einziges Beiwort (z. B. ein steinern Herz) oder eine Gleichung zweier Begriffe beschränken (die Sprache = die Scheide, in der das Messer des Geistes steckt), und sie können sich nach homerischer Weise zu

breit ausgeführten Gleichnissen auswachsen, wie in jenem köstlichen Lobgesang auf die Schreibfeder, die die hochmütigen Junker so gering achten, und die sie doch wider Willen ehren müssen, denn sie „setzen sie oben auf Hut und Helm, als sollten sie mit der Tat bekennen, daß die Feder sei das oberste in der Welt, ohne welche sie auch nicht gerüstet zum Streit noch im Frieden dahergehn könnten, viel weniger so sicher spannen", ihr Handwerkzeug aber, das Schwert, gürten sie um die Lenden, „da hängt's auch fein und wohl zu ihrem Werk, auf dem Kopfe stünde es nicht wohl, da muß die Feder schweben". Von der Botschaft „gehet hin in alle Welt" meint er einmal, es sei mit ihr, „wie wenn man einen Stein ins Wasser wirft, der macht Bülgen und Kreise oder Striemen um sich, und die Bülgen walchen sich immer fort und fort, eine treibet die andere, bis daß sie an das Ufer kommen; wiewohl es mitten inne stille wird, dennoch ruhen die Bülgen nicht, sondern fahren für sich."

Wenn Luther sich seiner Verdienste um die Vervollkommnung der deutschen Sprache nicht ohne Stolz bewußt war, so hatte er dabei immer nur seine Bibelübersetzung im Auge, während er über seine eigenen Schriften als Ganzes — abgesehen also von dem sehr begreiflichen Ausdruck seiner Zufriedenheit mit vielen einzelnen unmittelbar vor oder nach ihrer Vollendung — mehr als bescheiden dachte. Nicht nur hat er wiederholt erklärt, er habe lediglich der heiligen Schrift wieder zu ihrem göttlichen Rechte helfen wollen, und nachdem seine Schriften den Christen diesen Dienst geleistet hätten, seien sie der Erhaltung schwerlich noch wert, allenfalls als geschichtliche Zeugnisse seines Kampfes mit dem Papsttum wollte er sie noch gelten lassen, ohne ihnen eine sein Jahrhundert überdauernde Lebenskraft zuzutrauen. Er war auch sehr geneigt, ihren schriftstellerischen Wert zu unterschätzen und der Schreibweise anderer den Vorzug zu geben. Wiederholt fand er, daß seine Bücher zu wortreich seien, daß sich die Geschwätzigkeit des Alters — vorzeitig — in einzelnen bemerkbar mache, vor allem aber seien sie zu ungestüm, bei dem „säuberlichen" Melanchthon

oder dem „friedsamen" Brenz fließe „die Sprache, mit Kunst der Rede ausgestattet, reiner, lichter, heller dahin und ergreife und ergötze deshalb mehr". „Die meinige gibt, in Redekunst unerfahren und ungebildet, nichts als einen Wald und ein Chaos von Worten von sich und muß überdies wie ein unruhiger und stürmischer Fechter allezeit mit unendlichen Ungeheuern streiten. Darum, wenn man kleines mit großem vergleichen darf, ist mir von jenem vierfältigen Geiste des Elias 1. Kön. 19 der Wind und das Erdbeben mit Feuer zugefallen, dadurch Berge umgestürzt und Felsen zerbrochen werden, dir aber und deinesgleichen das stille, sanfte, erfrischende Sausen. Deshalb sind mir selbst, geschweige denn anderen, eure Schriften und Worte lieber. Doch tröste ich mich damit, daß ich denke, ja weiß, der himmlische Vater brauche in seinem großen Haushalt auch einen oder den anderen Knecht, der hart sei gegen Harte, rauh gegen Rauhe, ein grober Keil für grobe Klötze. Und wenn Gott donnert, braucht er nicht bloß den bewässernden Regen, sondern auch den erschütternden Donner und luftreinigenden Blitz, damit die Erde desto besser und reichlicher Frucht trage." Ja, er konnte den Zorn, der „sein ganzes Geblüte erfrische", auch wieder als ein Geschenk Gottes preisen, dessen er bedürfe, um gut schreiben, predigen und beten zu können. Jedenfalls können wir weder jene Unterscheidung zwischen dem Bibelübersetzer und dem Schriftsteller Luther noch des letzteren allzu bescheidene Selbsteinschätzung gegenüber Melanchthon oder Brenz uns zu eigen machen. Denn man braucht nur seine Auslegung des „Magnifikat", seine „Tessaradekas" oder das Schriftchen von der christlichen Freiheit zur Hand zu nehmen, um zu erkennen, daß auch ihm das „stille, sanfte Sausen" wundervoll gegeben war, und niemand kann überhaupt bei einem Vergleich jener Schriftsteller mit ihm im Zweifel sein, wo der größere Reichtum der Farben und Töne zu suchen ist. Was mit der Heftigkeit seiner Streitschriften den unbefangenen Beobachter immer wieder ergreifend aussöhnt, ist, wie oben dargelegt wurde, das hohe prophetische

Berufsbewußtsein, das in ihnen waltet. Aus ihm gewinnt die fast durchweg festgehaltene Ichform der Darstellung ihr inneres Recht, die mit dem Pathos des Predigers und des sittlichen Richters die Gedankenschärfe und alle schwachen Seiten des Gegners überlegen ausspähende Schlagfertigkeit des akademischen Streittheologen verbindet und ihrem Vortrag durch eine Fülle rednerischer Figuren, Interjektionen, Anreden, Fragen, imperativischer und optativischer Sätze, Antithesen oder durch dialogische Gestaltung der Einwürfe und ihrer Widerlegungen ein Gepräge dramatischer Lebendigkeit leiht. Aber auch außerhalb des Stilbereiches der Streitschrift durchbricht diese Ichform oft unwillkürlich den Gang der ruhigen, sachlichen Erörterung oder der unpersönlichen, wissenschaftlichen Untersuchung, um von inneren Erfahrungen Zeugnis abzulegen oder mit persönlichen Bekenntnissen hervorzutreten, in denen wiederum jenes Berufsbewußtsein einen Ausdruck von nicht selten erhabener Großartigkeit gewinnt.

Wenn es an Zeugnissen für dieses auch in seinen Briefen nicht fehlt — es braucht nur etwa an sein berühmtes Schreiben an den Kurfürsten vom 5. März 1522 oder an den Sendbrief an die Christen im Niederland (1523) erinnert zu werden —, so legt uns das die Frage nahe, was Luthers Briefe in der Entwickelung der deutschen Briefkunst bedeutet haben mögen. Und hier muß vor allem betont werden: wir kennen keinen zweiten Deutschen, der einen brieflichen Verkehr von einer derartigen Ausdehnung, Vielfältigkeit und Angehörigen aller Stände zugewendeten Herzensteilnahme und Hilfsbereitschaft gepflegt hätte, keinen zweiten Deutschen auch unter seinen Zeitgenossen, dessen Briefe an Echtheit und Tiefe des persönlichen Lebens wie an sachlichem Reichtum mit den seinigen sich messen können. Denn Luther hat wohl niemals einen Brief zu seiner Erholung geschrieben, oder um dem Empfänger einen Genuß zu bereiten oder um die literarische Gattung des künstlerisch gestalteten Sendschreibens als Jünger Ciceros durch einige erlesene Beispiele zu mehren. Alle seine Briefe haben vielmehr unmittel-

bare sachliche Anlässe, und diesen strebten die meisten sogar so eilig gerecht zu werden, daß für bedächtige künstlerische Gestaltung kein Raum blieb. Dennoch ist eine starke künstlerische Wirkung nicht selten erreicht, so wenig sie angestrebt sein mochte. Sie ergibt sich aus der sparsamen Verwendung oder gänzlichen Beiseitesetzung jenes unpersönlich-kanzleimäßigen Floskelwesens und jenes nach fremden Vorbildern gemodelten phrasenhaften Beiwerks, das für die Briefe jener Zeit fast ausnahmslos bezeichnend ist, aus der Einfachheit des Aufbaus und der Natürlichkeit des Ausdruckes, wie sie einem ohne Umschweif auf bestimmte sachliche Klärungen ausgehenden Tat- und Willensmenschen gemäß sind, und aus der Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung, die keiner entlehnten Gefühle oder Gedanken bedarf, um dem Leser „interessant" zu werden. Allerdings war schon in den Kreisen der deutschen Mystik der Brief zur Mitteilung seelischer Erlebnisse bisweilen überraschend glücklich verwendet worden, aber das Unvergleichliche an Luthers Briefen ist gerade, daß die religiösen Lebenswerte hier nicht abgesondert gepflegt und zärtlich betastet werden, sondern daß sie den ganzen Menschen durchdringen und aus dem Kampfe mit den tausend Fragen und Sorgen des Alltags immer wieder siegreich und tröstend hervorleuchten. Das Gleiche gilt aber von Luthers Schriften überhaupt: sie stellten unserm Volke einen Helden und Meister vor Augen, der ihm vorbildlich zeigte, wie es die Dinge und Ordnungen dieser Welt zu brauchen habe, um mit dem Willen Gottes in Einklang zu bleiben, dessen Frömmigkeit also mit allen Gebieten der Kulturarbeit in lebendigsten, empfangenden und gebenden Beziehungen stand und für dies alles jene packende und schlagkräftige Art zu reden fand, die auch dem einfachsten Manne ohne weiteres verständlich war, so daß er nicht umhin konnte, mit Luthers Gedanken zu denken, mit Luthers Worten zu reden. In der üppig aufschießenden Flugschriftenliteratur lassen sich diese Wirkungen am lehrreichsten erkennen: auch hier bewährt sich Luthers Erfahrung, daß der Zorn das Blut in Wallung bringt und nicht nur die Gedanken

lebendig macht, sondern auch die rechten Worte finden läßt, denn die Hitze des Streitens ist der Entwickelung der deutschen Prosa in diesen Jahren augenscheinlich günstig gewesen, und Luthers Wortschatz, seine Wendungen, Vergleiche, Witzworte, Satzfügungen usw. begegnen dem Kenner hundertfältig wieder.

Für die Ausbildung einer neuhochdeutschen Prosa, zu der das 15. und 16. Jahrhundert den Grund gelegt haben, war neben der Predigt, dem mystischen Traktat, der Satire und der Streitschrift auch die Erzählung (Roman, Novelle, Schwank und Fabel) ein wichtiges Versuchsfeld. Luther hat die Predigt nicht nur aus den Netzen des scholastischen Begriffsformalismus und der allegorischen Deutungskünste befreit, er hat sie vor allem emporgehoben aus den Niederungen spielerischen Scharfsinns, pedantischer Bilderjagd, würdeloser Effekthascherei und zerstreuenden Allerweltsgeschwätzes, indem er ihr, das allzu üppig wuchernde rednerische Rankenwerk wegschneidend, einen neuen Ernst und eine neue Tiefe gab und sie zu ihrer eigentlichen Bestimmung zurückführte: sie sollte wieder zur Missionspredigt werden, die, ganz auf das Bibelwort gegründet, kein höheres Ziel kannte, als evangelisches Glaubensleben erwecken und für die Arbeit am Reiche Gottes die Herzen reif machen. Neben der stofflichen Buntheit und der glänzenden Erfindungsgabe etwa eines Geiler von Keisersberg mögen Luthers Predigten auf den ersten Blick einförmig und phantasiearm erscheinen, neben der zarten Seelenmalerei eines Tauler, Suso und ihrer Schüler herb und nüchtern. Ihre charakterstählende Größe liegt in der schwer erkämpften und als des Lebens höchster Schatz gehüteten Siegeszuversicht zu dem gnädigen Gott, in dessen Vaterhänden der Gläubige sich für ewig geborgen weiß, in jener ernsthaften, über alle Abgründe sicher hinwegschreitenden, alle Lasten bereitwillig tragenden Freudigkeit, die auch in der urdeutschen Musik eines Joh. Seb. Bach so großartig lebt, aber bei romanischen und englischen Kanzelrednern vergeblich gesucht wird, in der bezwingenden Kraft, mit der die eigene religiöse Erfahrung von der Bibel her immer wieder durch-

leuchtet wird und wiederum die innere Welt der biblischen Gestalten aufschließen hilft. Wenn späterhin die Predigt sich spalten sollte in die mit viel Fleiß, bisweilen auch mit entschiedener Begabung ausgebauten Gattungen der dogmatischen Lehrpredigt, der Erbauungs-, Kontrovers- und Erweckungspredigt, so konnten zwar diese alle in Luthers Predigten ihre Anknüpfungen suchen und finden, aber die Einheit der Persönlichkeit, die diese verschiedenartigen Predigttypen zusammenhielt, war ebenso unwiederholbar wie die Genialität des geborenen Seelenführers, die ihr Höchstes leistete, wenn sie, ganz der Sache hingegeben, ohne auf redekünstlerische Zurüstungen Bedacht zu nehmen, sich dem freien Zuge ihrer prophetischen Inspiration überließ und eben dadurch die mehr als zwei Jahrhunderte später von Herder aufgestellte Forderung bereits vorbildlich erfüllte, daß es der selbsterlebte Gedanke sein soll, der den Ausdruck bildet, während bei den unschöpferischen Geistern die Sprache, die für sie „dichtet und denkt", früher da zu sein pflegt, als der aufbauende Gedanke, dem sie zu dienen hat. Das gleiche Verhältnis von Gedanke und Ausdruck gilt für die anderen Stilformen, denen Luther sich angeschlossen hat: für die des erbaulichen Traktates, der textauslegenden akademischen Vorlesung, des Sendbriefes und der Streitschrift. Er war indessen stets auch ein Freund von gut erzählten Geschichten, deren er zahlreiche nach Art der älteren „Predigtmärlein" in Rede und Schrift einzuflechten liebte. Hier waren die Vorbilder, an die er stilistisch anzuknüpfen hatte, in den Volksbüchern und Chroniken zu finden. Das lehrreichste Beispiel dieser Art besitzen wir in seinem Büchlein „von Bruder Henrico (Heinrich von Zütphen), in Dietmar verbrannt" (1525), einer Geschichtserzählung von vollendeter Sachlichkeit, die den persönlichen Anteil des Erzählers überall durchfühlen läßt, ohne ihn doch im geringsten hervortreten zu lassen. Diese epische Einfalt und Ruhe, die zwar im Einklang mit dem Stil der Volksbücher den Ton des mündlichen Vortrags streng festhällt, übrigens aber von deren breitspuriger, Gefühle und Betrachtungen des Erzählers oft so aufdringlich

einmischender, bisweilen auch reichlich geblümter Darstellungsweise keinerlei Spuren zeigt, hat sich unverkennbar an biblischen Vorbildern geschult. Von der Knappheit, Klarheit und Flüssigkeit seines erzählenden Prosastiles gegenüber dem seiner Vorgänger gewinnt man einen starken Eindruck, wenn man das ungelenke Deutsch in Steinhöwels „Äsop" mit seiner Bearbeitung vergleicht. Der oft allzu weitschichtige, schwer überschaubare, auch anakoluthische Satzbau seiner Erbauungs-, Auslegungs- und Streitschriften, wo jeder beim Schreiben aufsteigende Gedanke rasch noch mitgenommen und irgendwie eingegliedert werden soll, ist hier mit feinem Gefühl vermieden: Gliederung und Aufbau der Erzählung ist von durchsichtigster Schlichtheit, und die Wortstellung ist so vorzüglich mit der Satzbetonung in Übereinstimmung gebracht, daß eine Leichtigkeit und Bestimmtheit des Vortrags möglich wird, die bei Steinhöwel noch gänzlich zu vermissen ist, und die leider nur zu bald und für nahezu zwei Jahrhunderte wieder verloren gehen sollte, als am Ende des 16. Jahrhunderts das Zeitalter der Papiersprache anhob, die im Stile der Kanzleien, gelehrter Abhandlungen oder fremden Quellen nacherzählter Romanbücher zwar nach „Gravität", rednerischem Prunkwerk, ausländischen Modewörtern, galanten, sinnreichen oder witzigen Wendungen trachtete, aber die Rücksicht auf das lauschende Ohr so gänzlich außer Acht ließ, daß ihre unnatürlichen Satzfügungen oft nur noch dem lesenden Auge mit Hilfe des suchenden Fingers verständlich werden konnten. Als endlich mit Lessing, Klopstock, Herder und der Geniezeit das gesprochene Deutsch des leidenschaftlich bewegten Menschen wieder sein Recht zu begehren begann, sollte alsbald auch Luthers Prosa als ein Jungbrunnen der formelhaft erstarrten Schriftsprache von neuem gewürdigt werden.

Luthers führende Stellung in der Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache läßt sich am einleuchtendsten aus der unleugbaren Tatsache erkennen, daß er eine Lesermasse um sich versammelt hat, wie kein Deutscher vor ihm und nur noch ganz wenige nach ihm: sie umfaßte alle Stände und Landschaften. Es gab

schlechterdings kein Buch, das sich an Zahl der Auflagen und Verbreitung mit seinem Katechismus oder seiner Bibel vergleichen konnte; seine deutschen Schriften standen jahrzehntelang nicht minder im Mittelpunkt buchhändlerischer Nachfrage. Und wer nicht selber kaufte und las, dem wurden Bibel und Katechismus in der Kirche, in Schule und Haus wenigstens vorgelesen. Damit war diesen Büchern ein dauernder Einfluß auf die Sprache nicht nur der Gebildeten, sondern auch des einfachen Volkes gesichert, wie keinen andern. Auch unter den Katholiken, nicht minder bei den Schwärmern und den Täufern, fand Luthers Bibel eifrige Leser. Als Emser seiner Übersetzung des Neuen Testamentes (1527) den nach der Vulgata geänderten Text Luthers zugrunde legte, konnte dieser mit Recht spöttisch frohlocken, daß seine papistischen Gegner aus seinem „Dolmetschen und Deutsch lernen deutsch reden und schreiben" und „stehlen" ihm also seine Sprache, davon sie zuvor wenig gewußt, danken ihm aber nicht dafür, sondern brauchen sie viel lieber wider ihn. Die zweite Ausgabe dieses Emserschen Neuen Testamentes nahm dann der Dominikaner Joh. Dietenberger in seine Bibelübersetzung (1534) auf; für das Alte Testament verwendete er Luthers Übersetzung, soweit sie ihm zur Verfügung stand, um sie nach der Vulgata zu berichtigen, daneben die Wormser und die Züricher Übersetzung der Propheten, Leo Juds Übersetzung der Apokryphen oder auch die mittelalterliche deutsche Bibel. Den großen Erfolg dieser Bibelübersetzung, von der 58 vollständige und zahlreiche Teilausgaben nachzuweisen sind, hätte sich also abermals Luther in der Hauptsache zugute schreiben dürfen. Auch Eck schrieb für seine Bibelübersetzung (1537) das Emsersche Neue Testament lediglich ins Bayrische um und nahm für die Verdeutschung des Alten die mittelalterliche Bibel zu Hilfe. Seine dürftige Leistung brachte es im 16. Jahrhundert nur noch zu zwei weiteren Auflagen; erst der Einfluß der Jesuiten half ihr im 17. Jahrhundert in Bayern noch zu mehrfacher Wiedererweckung, wie er auch der Bibel Dietenbergers eine neue Verbreitung und der auf ihr beruhenden des ehe-

maligen lutherischen Theologen Caspar Ulenberg (1630) einen außerordentlichen Erfolg verschaffte. Aus diesem starken Verlangen nach deutschen Bibeln, dem auch die katholische Kirche sich nicht versagen konnte, wird man den Schluß ziehen müssen, daß Luthers Bibel und ihre Sprache von Anfang an trotz entgegenstehender Verbote auch auf die katholischen Gebiete stark eingewirkt hat, und Luther hat denn auch 1537 erklärt, die Katholiken läsen seine Bibel häufiger als die Evangelischen.

Wenn die damaligen Druckersprachen in Einzelheiten der äußern Gewandung, Lautgebung, Schreibweise und Formenbildung dem heutigen Neuhochdeutsch hie und da allerdings näher stehen, als Luther, so will das dennoch sehr wenig besagen gegenüber der grundlegenden Bedeutung, die ihm für das eigentlich körperliche Wachstum unsrer Schriftsprache, für ihren Wortschatz und ihren Stil, zukommt. Am früheſten wurde sein Vorbild in dem literarisch ungemein regsamen Mitteldeutschland wirksam, wo manche Schriftsteller, wie Mathesius oder Aurifaber, sogar einen Stil schrieben, der dem seinigen stellenweise zum Verwechseln ähnlich sah. Von hier verbreitete sich aber die Lutherſprache auch nach Niederdeutschland, wo längst das „Meißnische" im Rufe einer besonders guten und reinen Sprache stand; und die später oft wiederholte irrige Behauptung, daß Luther Meißnisch geschrieben habe, reicht, wie z. B. Mathesius beweist, tief ins 16. Jahrhundert zurück. Wenn auch bis ins 17. Jahrhundert hinein noch niederdeutsch gepredigt wurde, die letzte niederdeutsche Bibel erst 1621 erschien und der Rostocker Lauremberg noch dreißig Jahre später für die zum Niedergang verurteilte niederdeutsche Schriftsprache focht, so war doch das Hochdeutsche tatsächlich schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts siegreich geworden. Sehr bezeichnend ist es, daß in der Schauspieldichtung dieser Gegenden die Mundart seitdem wesentlich zu komischen Zwecken verwendet wurde, und daß alle hervorragenden Grammatiker auf niederdeutschem Boden ihre Arbeit in der Folge ausschließlich der hochdeutschen Schriftsprache zugewendet haben: Ratke, Schottel,

Morhof, Bödiker und Leibniz. Weniger glatt vollzog sich das Vordringen der mitteldeutschen Literatursprache in Oberdeutschland und der Schweiz, wo ihr drei gewichtige Hindernisse im Wege standen: eine alteingesessene Rede- und Dichtkunst, die in Wortschatz, Reimbrauch und Satzfügung mit mundartlichem Herkommen eng verwachsen war, der Stolz auf die ungleich ältere literarische Kultur, die sich die Führung nicht aus der Hand nehmen lassen mochte, und konfessionelle Vorurteile. Dennoch sind im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts auch diese Widerstände langsam überwunden worden, aber nicht etwa dadurch, daß die Lutherſprache sich gleichmäßig durchsetzte — so einfach verlaufen sprachliche Bewegungen niemals, ganz abgesehen davon, daß die Lutherſprache selbst keine ein für allemal fertige Größe war, sondern, wie die Bibeldrucke zeigen, dem Wandel des Sprachempfindens fortschreitend angepaßt werden mußte—, vielmehr das Entscheidende war, daß der Wille zu einer immer einheitlicheren Schriftsprache durch sie eine vorher unerhörte Belebung und Kräftigung erfuhr. Jedenfalls ist der Glaube, daß es eine über allen Mundarten stehende hochdeutsche Schriftsprache gebe oder geben müsse, den wirklichen Tatsachen zunächst weit vorangeeilt und hat die Entwickelung in dieser Richtung ständig befruchten helfen. Schon der Schlesier Fabian Frangk redete 1531 von einer „lauteren und reinen" hochdeutschen Sprache, der die verschiedenen „Landsprachen" mit ihren Mißbräuchen als minderwertig gegenüberstünden. Als Muster dieses „recht regulierten" Deutsch empfiehlt er Kaiser Maximilians Kanzlei, Luthers Schriften und die Drucke Schönspergers in Augsburg, ohne aber zu verhehlen, daß auch in diesen (durch Schuld der Abschreiber und Nachdrucker) nicht alles nachahmenswert sei. Auch der Schwabe Hieronymus Wolf (1578) redet von einer hochdeutschen Gemeinsprache, die eine Auslese des Besten aus allen Mundarten darstelle. Eine deutsche Grammatik auf Grund der Lutherischen Schriften hatte seit 1543 Paul Rebhun geplant, ausgeführt aber wurde das gleiche Unternehmen erst 1578 durch Johannes Clajus, der für die Mustergültigkeit der

Lutherſprache mit größter Entſchiedenheit eintrat und einen ſehr beträchtlichen Erfolg errang, denn ſein Buch erlebte elf Auflagen, von denen die vorletzte 1689, die letzte 1720 erſchien; und wenn er in der Hauptſache auf Mittel- und Niederdeutſchland gewirkt hat, ſo fehlt es doch nicht an Anzeichen dafür, daß er auch in Oberdeutſchland benutzt worden iſt. Luther iſt übrigens der erſte deutſche Schriftſteller geweſen, deſſen Sprachſchatz einer beſonderen Darſtellung gewürdigt wurde. Das erſte Lutherwörterbuch, verfaßt von Diederich von Stade, erſchien in zwei Auflagen: 1711 und 1724; ihm folgte 1794 eine ähnliche Arbeit von W. A. Teller. Im Jahre 1593 unterſchied Sebaſtian Helber in Freiburg noch ſechs Schriftſprachen in Deutſchland: drei niederdeutſche und drei hochdeutſche. Alle dieſe waren, bis auf eine, damals ſchon zum Abſterben reif, weil ihnen eine lebenskräftige Literatur nicht mehr zur Seite ſtand. Seit der Reformation hatte ſich eben der Schwerpunkt des geiſtigen Lebens endgültig nach Mitteldeutſchland verſchoben, und die Neubegründung der deutſchen Literatur durch den humaniſtiſch geſchulten Gelehrtenſtand von Opitz bis Gottſched, Leſſing und Klopſtock vollzog ſich faſt ausſchließlich auf demſelben Boden. Die wachſende Geltung des Oberſächſiſchen als des Grundſtocks der neuhochdeutſchen Gemeinſprache hat ſchon J. B. Michaelis (1750) daraus hergeleitet, daß es Luthers Sprache geweſen ſei. In der Tat iſt ſeine Bibelüberſetzung die unzerſtörbare Brücke geblieben, die es zwiſchen der ſinkenden, ja lange Zeit gefliſſentlich verachteten Literatur des ſechzehnten und der zu neuen Zielen ehrgeizig emporſtrebenden des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts dennoch zu keinem ernſtlichen Bruche kommen ließ, die vielmehr den großen Gedanken, daß ein politiſch zerſplittertes Volk ſich der Einheit ſeines geiſtigen Lebens um ſo tiefer bewußt werden müſſe, aus der Frühzeit der Reformation in die neueren Zeiten hinübergeleitet hat, ſo daß, als das alte Reich endlich ganz in Trümmer fiel, der leidenſchaftliche Drang zur Selbſtdarſtellung der deutſchen Nation, der bis dahin ausſchließlich in der Schöpfung der Schriftſprache

und geistiger Bildungswerte sich ausgelebt hatte, nunmehr auch wieder den politischen, staatlichen und kirchlichen Lebensfragen seine Tatkraft zuwenden konnte. Luthers Bibel hat allerdings dazu beigetragen, der deutschen Predigt- und Erbauungssprache eine gewisse Neigung zu altertümlichen Ausdrucksweisen zu wahren, im übrigen aber den Fluß der Sprachentwickelung niemals gehemmt, vielmehr nur den Willen zu einer deutschen Einheitssprache, wie er einst den Reformator beseelte, dauernd lebendig erhalten, sich als deren stärkste tragende Kraft erwiesen und zugleich als den frisch sprudelnden Born, aus dem eine immer wieder in Leblosigkeit und Unnatur sich verirrende Sprache Verjüngungskräfte schöpfen konnte. In diesem Sinne hat Herder von ihm gerühmt: „das reine, echte Deutsch, das unsre Vorfahren schrieben, ehe soviel fremde Sprachen in Deutschland bekannt waren, hat sich in der neuesten Zeit ziemlich verloren; es wird sich wiederfinden und vielleicht aus unsrer Verderbnis eine reichere, schönere Sprache hervorgehen, vor der Hand lassen Sie Luthers Übersetzung gelten!" Jenes andere Verdienst aber hat besonders kräftig Friedrich Schlegel betont: „es ist bekannt, daß alle gründlichen Sprachforscher diese Bibelübersetzung als die Norm und den Grundtext eines in hochdeutscher Sprache klassischen Ausdrucks ansehen, und nicht bloß Klopstock, sondern noch viele andere Schriftsteller von der ersten Größe haben ihren Stil vorzüglich nach dieser Norm gebildet und aus dieser Quelle geschöpft."

Dem deutschen Schrifttum hat Luther mit seiner Bibelübersetzung einen Schatz einverleibt, dessen Wirkungen unermeßlich sind: ein Buch, das in sich selber eine ganze Literatur von merkwürdigster Vielfältigkeit und Lebenstiefe birgt, das zahllosen Dichtern zu einer unerschöpflichen Fundgrube künstlerischer Eingebungen geworden ist, von dem Goethe im Namen vieler bekennen konnte, daß er ihm fast seine ganze sittliche Bildung schuldig geworden sei, und von dessen Redeweisen und Bildern auch die Sprache unseres Umgangs in weit höherem Grade lebt, als die meisten ahnen. Ludwig Häusser hat einmal die

Frage aufgeworfen, wie es kam, daß unsere durch innere und äußere Erschütterungen so furchtbar heimgesuchte Nation sich in ihren Tiefen einen unverwüstlichen Kern religiöser und sittlicher Bildung erhalten konnte, dem weder die Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges noch die Sintflut der Ausländerei etwas anhaben konnten, und er hat darauf geantwortet: weil bei uns „keine Hütte so klein, kein Hausstand so arm war, wo dies Buch nicht hinkam, weil Luthers Bibel für das eigentliche Volk nicht bloß Gebets- und Andachtsbuch, sondern Lese- und Familienbuch, die ganze geistige Welt ward, in der die Jüngeren aufwuchsen, zu der die Alten zurückkehrten, in das der gemeine Mann seine Familiengeschichte, die Gedenktage der Seinen aufschrieb, aus dessen Inhalt die Mühseligen und Beladenen Trost und Linderung schöpften in der Not des Tages." Zu einer ähnlichen Betrachtung könnte auch das evangelische Kirchenlied Anlaß geben, von dem alsbald zu reden sein wird, und nicht minder das zweite Volksbuch, das Luther uns zum Geschenk machte: sein Katechismus. Denn jener „unverwüstliche Kern religiöser und sittlicher Bildung" besaß auch an ihm einen allerstärksten Halt, und der Sinn für Zucht und Ordnung, die Ehrfurcht vor dem von den Vätern Ererbten, das lebendige monarchische Gefühl und die gesunde Abneigung gegen politischen und sozialen Umsturz ist nicht zuletzt darum unserm Volke dauernd eigen geblieben, weil alle seine Stände vom Fürsten bis zum Tagelöhner an der Hand dieses unschätzbaren Büchleins über ihre christlichen Lebenspflichten gleichförmig belehrt werden konnten und in ihm eine Gemeinschaft religiöser und sittlicher Bildungsgüter besaßen, die sie vor dem zersetzenden Gifte gegenseitigen Mißverstehens oder Hassens jahrhundertelang wohltätig beschützte. Eine solche Gemeinschaft innerer Erhebung aber, die alle gesellschaftlichen Unterschiede untergehen ließ in der demütig empfundenen Gleichheit des Menschenloses vor dem richtenden und erlösenden Gott, hat Luther seinem Volke auch in dem evangelischen Kirchenliede beschert.

Als er im Dezember 1523 in seiner „Formula Missae"

die Grundlinien einer Umbildung der römischen Messe zum evangelischen Hauptgottesdienst mit Abendmahlsfeier zog, wollte er die lateinische Sprache für die Liturgie zunächst noch beibehalten, weil er, anders als die ungeduldigen Neuerer Karlstadtscher Richtung, davon überzeugt war, daß eine deutsche Kultussprache nicht von heute auf morgen entstehen könne, am wenigsten durch wörtliches Übersetzen der lateinischen Texte. Doch sollte die Muttersprache nicht nur in Predigt und Schriftlesung zu ihrem Rechte kommen, sondern auch im Gemeindegesang, denn was beim Gottesdienst der Sängerchor zu leisten hatte, war nach Luthers Meinung ursprünglich der Gemeinde zugedacht gewesen; das bezeugten ja auch die alten deutschen Lieder, die an hohen Festtagen in der Kirche und bei mancherlei Anlässen auch außerhalb der Kirche vom Volke gern gesungen wurden, z. B. das Weihnachtslied „Ein Kindlein so löbelich", das Pfingstlied „Nun bitten wir den heiligen Geist" oder das Fronleichnamslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet". Freilich mußten sie sorgfältig ausgewählt und von unevangelischen Bestandteilen gesäubert werden, und darum sollten auch die guten lateinischen Gesänge noch so lange in Übung bleiben, bis es wirklich gelungen war, der Messe ein durchaus deutsches Kleid zu geben, wofür neben der deutschen Bibel, dem deutschen Katechismus und der deutschen Predigt auch das deutsche Gemeindelied hilfreich werden mußte. Und so rief denn Luther in jener Schrift deutsche Dichter auf, „fromme und geistliche Gesänge" (Kol. 3,16) zu schaffen, die würdig wären, in der Gemeinde Gottes neben dem Graduale, dem Sanctus und Agnus Dei der Messe gebraucht zu werden oder diese zu ersetzen. Bald nachher schon sprach er in einem Briefe an Spalatin von der Absicht, nach dem Beispiel der Propheten und alten Väter Psalmen in der Muttersprache für das Volk in einer Sammlung zu vereinigen, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang eine Stätte unter den Leuten gewinne. Dazu habe man Dichter nötig, und da Spalatin die erforderliche Sprachbeherrschung besitze, solle er sich zunächst einmal an

der Übertragung eines Psalmes in deutsche Liedform versuchen, und zwar nach einem von Luther ihm übersandten Muster. Dabei müßten aber neumodische und höfische Ausdrücke vermieden, vielmehr möglichst einfache, gemeinverständliche, reine und für den Gesang geeignete gewählt werden, auch müßte der Sinn durchsichtig sein und sich an den des Psalmes treu anschließen, ohne daß man ängstlich an den Worten des Grundtextes kleben bleibe. Luther fügte hinzu: „ich habe nicht soviel Begabung, daß ich es so zu machen vermöchte, wie ich es wünschte. Darum will ich es versuchen, wenn du dabei Heman oder Asaph oder Jeduthun (die Sangmeister der Psalmen, vgl. 1. Chron. 15,19. 16,41f.) sein willst." Eine gleiche Bitte richtete Luther an den Marschall Hans von Dolzig, der nicht minder sprachgewandt sei. Er verwies zur Erleichterung der Arbeit auf seine Übersetzungen und Erklärungen, schlug beiden mehrere Psalmen zur Nachdichtung vor und teilte mit, daß er Psalm 130 bereits selbst nachgebildet und Psalm 51 einem anderen (Hegenwalt) in Auftrag gegeben habe.

Luther war sich also ganz klar darüber, daß man Dichter nicht aus der Erde stampfen könne, und zufrieden, wenn er vorerst einige sprachgewandte Männer fand, die imstande waren, einen Psalm in würdiger Weise in deutsche Liedverse zu fassen. Seine bescheidene Meinung, andere könnten das wahrscheinlich besser leisten als er, beweist nur, wie unvergleichlich hoch der Psalter in seiner Schätzung stand, weshalb er auch später einmal bekannte, er habe über den 111. Psalm ein neues Lied machen wollen; weil aber „der heilige Geist der höchste und beste Poet" sei, so habe er es vorgezogen, sich mit dem Auslegen des Psalms zu begnügen. Im dichterischen Handwerk war Luther sicherlich früh geübt, denn die Kunst, lateinische Verse zu bauen, war ein fester Bestandteil der damaligen gelehrten Bildung, wie das Übersetzen, Erklären, Auswendiglernen und Nachbilden alt- und neulateinischer Dichter. Daß er auch mit deutschen Dichtungen geistlichen und weltlichen Inhalts vertraut war, beweisen seine Schriften reichlich genug, und

in deutschen Stegreifversen, wie den Spottreimen auf Murner (1521) oder der Umdichtung des alten Judasliedes auf Herzog Heinrich von Braunschweig (1541) wird er vermutlich, auch in jüngeren Jahren, sich öfter versucht haben, als wir zufällig wissen. Auch sind zahlreiche Reimsprüche von ihm erhalten, in der Hauptsache wohl angeeignetes Gut, die ihn im Besitze einer gewissen technischen Fertigkeit zeigen. Aber für einen Dichter hat er sich niemals gehalten, nur für einen Liebhaber der Dicht- und Sangeskunst, der freilich in beiden nicht ein Werk des natürlichen Menschen, sondern die herrliche Gabe Gottes sah und darum eine christliche Jugenderziehung ohne ein bestimmtes Maß von Verständnis und Fertigkeit in Poeterei und Musik sich überhaupt nicht vorzustellen vermochte, eine Auffassung, die dann in den evangelischen Schulen gute Früchte getragen hat. Wenn er schon in seinem ersten Liede, dem Gesang von den Märtyrern zu Brüssel, dessen Vorklänge übrigens schon in dem „Brief an die Christen in Niederland" (1523) zu spüren sind, mit einer Gewalt des Ausdrucks und einer Beherrschung der Form auf den Plan treten konnte, die den Vergleich mit den besten Berufsdichtern der Zeit nicht zu scheuen hatte, so dankte er das nicht allein der ihm eingeborenen Kraft und Ursprünglichkeit seelischen Erlebens, sondern auch der hohen künstlerischen Schulung, wie er sie in seinem Ringen um die Wiedergeburt der Bibel aus deutschem Geiste sich erworben hatte. Freilich das „Kommandieren der Poesie" war ihm nicht gegeben, weil er eben kein Berufsdichter war und keiner sein wollte. Und so trägt denn mancher seiner Versuche unverkennbar den Stempel der Zweckdichtung, die — in treuer Anlehnung an altkirchliche Hymnen, an den Gloriatext der römischen Messe, an die zehn Gebote und das Vaterunser oder an sonstige Bibelstücke wie Jes. 6, 1—4, Ps. 14. 67. 124. 128 — schlecht und recht den Bedürfnissen der Gemeinde dienen möchte, ohne höheren Ansprüchen zu genügen als solchen, wie sie seiner Erwartung nach ein Spalatin oder Dolzig, die ihn übrigens im Stich ließen, ebenso oder besser hätten erfüllen können. Wo

er aber nicht mit einfachem Übersetzen einer Vorlage in deutsche Verse oder der spruchmäßig lehrhaften Fassung biblischer Gedanken und Gebote sich abmüht, sondern aus der Tiefe der eigenen Seele von den Wundern des Glaubens redet, da wächst er über die Handwerkskunst des Zweckdichters zu einer unnachahmlichen Größe des Schauens und Gestaltens empor, ein ebenbürtiger Genosse jener Heiligen und Propheten, denen man — nach seinem schönen Wort in der zweiten Vorrede zum Psalter (1528) — ins Herz sehen kann „wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel", die aber auch durch die Schrecken der Hölle und des Todes hindurchgegangen sind und das Elend der Sünde und Gottverlassenheit geschmeckt haben. Wie Luther seines eigenen inneren Reichtums erst im Umgang mit der Bibel bewußt und mächtig geworden war, so empfing auch seine Liederdichtung von dort ihre entscheidenden Anstöße. Wie ihm aber in der Glaubenslehre neben der Bibel die Väter der alten Kirche als verehrungswürdige Zeugen galten, so standen neben den Psalmen und „cantica" der beiden Testamente auch die lateinischen Hymnen und Sequenzen des Altertums und frühen Mittelalters seinem Herzen nahe, und auch aus manchen deutschen Leisen der Vorzeit wehte ihm, ähnlich wie aus der gottinnigen Mystik, jener echte Klang aus der „Gemeinschaft der Heiligen" entgegen. So blieb er auch auf diesem Gebiete fern von aller Neuerungssucht, vielmehr wollte er das Gute, Echte und Alte wieder zu Ehren bringen, daran ebenso zum Schüler werden, wie an dem niemals auszulernenden Glaubensbekenntnis oder Vaterunser, und diese Herrlichkeiten seinen lieben Deutschen so zum Besitz machen, daß auch der schlichteste Mensch in ihnen gleichsam die Stimme des eigenen Herzens, nur in ergreifend gesteigerter Schönheit und Stärke, vernehmen konnte. Das Gerede von dem „objektiven Bekenntnisliede", das Luther der evangelischen Kirche geschenkt habe, ist ein Mißverständnis. Das schlechthin Bezwingende an seiner Liederdichtung wie an seiner ganzen Theologie ist vielmehr nicht das Was, sondern das Wie des

Glaubens: die Verwandlung des innern Menschen durch das Erleben der Gnadenoffenbarungen Gottes. Und wie er als religiöser Denker das Höchste sich abgewann, wenn er die „Gemeinschaft der Heiligen" in sich mächtig werden fühlte, die ihm Gedanken, Gefühle und Worte eingab, nach denen er zu anderen Zeiten vergeblich rang, so hat er auch als Liederdichter sein Bestes für jene Gemeinde der Gläubigen geschaffen, nicht aber für die Massenkirche. Und eben hierin ist die nie veraltende, erhebende Kraft dieser Lieder begründet: in das Alltagschristentum der Kirchengänger haben sie jene trotzigen, jubelnden und erschütternden Klänge einer anderen Welt hineintönen lassen, an denen selbst die Leichtherzigsten inne werden konnten, was es heißt, „mit rechtem Ernst" ein Christ sein.

Auch von diesem klassisch gewordenen größeren Teil des Lutherischen Liederschatzes knüpfen eine Anzahl von Stücken an ältere Vorlagen in freier Fortführung an: sieben an deutsche Leisen, eins an einen dem Johannes Hus zugeschriebenen Abendmahlshymnus, ein anderes an die im 13. Jahrhundert entstandene „Antiphona pro pace" („Verleih uns Frieden gnädiglich)", ein weiteres an die berühmte Sequenz „Media vita in morte sumus"; allen diesen hat Luther eine neue Seele eingehaucht, in oft überraschend eigenartiger Wendung der Gedanken sie mit evangelischem Glaubensleben durchdrungen, auch erweitert und umgedeutet, wie er z. B. in der letztgenannten Sequenz die Bitte um Errettung aus leiblicher Todesgefahr in eine solche um Errettung aus dem geistigen Tode der Sündenangst und Gottverlassenheit tief und kühn verwandelt hat. Von seinen Nachdichtungen der Psalmen sind die schönsten, in voller künstlerischer Freiheit sich bewegenden: „Ach Gott, vom Himmel sieh darein" (Ps. 12) und das klanggewaltige, von persönlichstem Leben durchströmte „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" (Ps. 130). Das ergreifend innige „Mit Fried und Freud ich fahr dahin" ist eine freie Nachschöpfung der Worte Simeons Luk. 2,29ff., das Taufl ied „Christ unser Herr zum Jordan kam", voll markigen Tiefsinns, ist aus Gedanken

Lutherischer Predigten über Matth. 3 (1540) geformt. Die dichterischen Glanzstücke, in denen die Anlehnung an bestimmte Muster so gut wie völlig aufgegeben ist, sind: das berühmte Kinderlied „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort", ferner das mächtigste und volkstümlichste aller evangelischen Lieder „Ein feste Burg", das keineswegs eine Nachdichtung von Ps. 46 ist, mit dem es sich vielmehr nur an wenigen Stellen und in der Grundstimmung berührt, sondern eine aus tief erregter Seele hervorquellende Neuschöpfung, weiterhin die mit großartigen Zügen ausgestattete, balladenhaft angelegte Dichtung „Christ lag in Todesbanden", die Erzählung und Deutung des wunderbaren Zweikampfes, „wie ein Tod den andern fraß", endlich das unüberbietbar herrliche „Nun freut euch, lieben Christen, gmein", das den Vorgang der Erlösung des Menschen aus tiefster Sündennot und Verlorenheit in einen dramatischen Auftritt von packender Kraft umsetzt. Gottvater kann sich des erschütterten Mitgefühls mit der Seelenqual des Sünders, die flehend zu ihm emporbringt, nicht erwehren; er kämpft mit sich selbst und dann entschließt er sich, sein Liebstes zum Opfer zu bringen, „seins Herzens werte Kron'", und so wendet er sich dem eigenen Sohne zu: „hilf ihm aus der Sünde Not, erwürg' für ihn den bittern Tod und laß ihn mit dir leben!" Schweigend geht der Sohn davon, den Auftrag zu erfüllen. Er nimmt die arme Gestalt eines Erdenwanderers an, er verbirgt sein göttliches Wesen gleichsam unter einer Tarnkappe; und wie der grimme Feind der Menschheit sich ihm zum Zweikampf stellt, da ruft er jenen armen Bruder an seine Seite und spricht ihm Mut zu mit dem heißen Treugelöbnis, in dem ein Stück ältester deutscher Heldensage lebendig zu werden scheint: „Halt dich an mich, es soll dir itzt gelingen, ich geb mich selber ganz für dich, da will ich für dich ringen. Denn ich bin dein und du bist mein, und wo ich bleib', da solltu sein, uns soll der Feind nicht scheiden. Vergießen wird er mir mein Blut, dazu mein Leben rauben; das leid' ich alles dir zu gut, das halt' mit festem Glauben.

Den Tod verschlingt das Leben mein, mein Unschuld trägt die Sünde dein, da bist du selig worden."

Wenn Luther an der Bibel, vorzüglich am Psalter, aber auch an den lateinischen Hymnen und Sequenzen der alten Kirche und an manchen deutschen Leisen der Vorzeit seine dichterische Kraft nährte, in der Neigung zu balladenhafter Gestaltung, in der Art des Vortrags, in Verskunst und rhythmischer Gliederung ist er dem deutschen Volksliede traulich nahe geblieben. Am reinsten atmet dessen Geist in dem köstlichen Weihnachtskinderliede „Vom Himmel hoch da komm ich her", das an ein Stück ältester Volksüberlieferung anknüpft: das Wettsingen um einen Kranz. Der Sänger aus fremden Landen, der die „gute neue Mär" bringt und die Kinder zum Wettgesang auffordert, ist hier ein Engel aus dem Himmelreich und das Ganze ein häusliches Weihnachtsspiel: die Krippe mit dem Jesuskind ist aufgestellt, Ochs und Esel nach alter Weise dabei, und nachdem jedes der Kinder voll heiligen Staunens über die Herablassung der Majestät in die irdische Dürftigkeit sein Verslein gesprochen hat, stimmen alle zusammen schließlich ein deutsches Gloria an und feiern mit einem Ringelreihen um die Krippe die Weihnachtsbotschaft als schönste Verheißung auf das „neue Jahr". In einem zweiten Weihnachtsliede in gleicher Strophenform, „Vom Himmel kam der Engel Schar", ist jeder Gedanke an Kinderspiel und die Traulichkeit der Weihnachtsstimmung ferngehalten, vielmehr ist aus dem Weihnachtsengel hier ein sehr ernster Prediger des Evangeliums vom rechtfertigenden Glauben geworden, und der feierlichste Nachdruck liegt auf dem Bekenntnis zum Erlösungswunder. Eine echte Volksballade von hinreißender Kraft des Vortrags aber ist jenes Preislied auf die zwei jungen Knaben in Niederland, die ersten Blutzeugen des Evangeliums, das so glaubensfroh ausklingt in der beseligenden Erwartung eines neuen Völkerfrühlings: „der Sommer ist hart vor der Tür, der Winter ist vergangen, die zarten Blumen gehn herfür; der das hat angefangen, der wird es wohl vollenden." Mit wie ungezwungener

Anmut Luther auch über den künstlichen Strophenbau der Meistersingerschulen gebot, zeigt sein ebenso zartes wie kraftvolles Lied von der christlichen Kirche: „Sie ist mir lieb, die werte Magd." Und sein Lobspruch auf die holde „Frau Musika" (1538), in kurzen Reimpaaren gehalten, lautet fast wie ein Stück aus der Werkstatt jenes sangesfrohen Nürnberger Meisters, der der „Wittenbergischen Nachtigall" seine vielberühmte Huldigung erwies.

Luthers Lieder verbreiteten sich zuerst als Einzeldrucke, auf Plätzen und Gassen wurden sie nicht nur feilgeboten, sondern gelegentlich auch, wie Volkslieder, als Neuigkeiten öffentlich vorgesungen, bei solchen Anlässen nicht selten nachgeschrieben und dann gedächtnismäßig weitergegeben, wovon ihre Überlieferung hie und da noch Spuren weist. Nach solchen Flugblättern und Abschriften wurden dann kleine Liederbücher zusammengestellt, wie das Anfang 1524 von Nürnberg ausgegangene Achtliederbuch, das bereits vier von Luther brachte, oder die Erfurter Enchiridien, denen noch im gleichen Jahre die erste von ihm selbst beaufsichtigte Sammlung folgte. Sie enthielt unter 32 Liedern bereits 24 von ihm verfaßte, die, wie er in der Vorrede betonte, dazu helfen sollten, „das heilige Evangelium zu treiben und in Schwang zu bringen"; auch seien sie vierstimmig gesetzt, damit die Jugend etwas hätte, um die „Buhllieder und fleischlichen Gesänge" loszuwerden und statt dessen „etwas heilsames" zu lernen. Also sollten sie nicht nur beim Gottesdienst, sondern auch im Hause, in der Schule oder wo sonst die Sangeslust sich regen mochte, ihre Stelle finden, ein Wunsch, der in den späteren Gesangbüchern vielfach nachklingt und die Auswahl mitbestimmt. — Luther ließ seine Lieder zunächst namenlos ausgehen, bald aber mußte er die Erfahrung machen, daß teils unter seinem Namen „fremde, untüchtige Gesänge" verkauft, teils seine und seiner Freunde (Speratus, Jonas, Agricola u. a.) Lieder „je länger, je falscher gedruckt" wurden. Deshalb fügte er seit 1528 jedem Liede den Namen des Verfassers bei und bat etwaige Nachdrucker, bei Veranstaltung neuer Samm-

lungen das Wittenberger Büchlein nach Zahl, Reihenfolge und Wortlaut der Lieder fortan unverändert zu lassen. Doch hatte er noch 1545 in seiner Vorrede zum Babstischen Gesangbuch über Willkürlichkeiten der Drucker zu klagen.

Luthers Versbau folgt in der Regel der einheimisch deutschen Weise, wonach Hebung und Senkung durch den Satzton bestimmt werden, verfährt aber daneben, wie damals allgemein üblich, vielfach auch „alternierend", indem er Hebung und Senkung Silbe für Silbe einfach abwechseln läßt, ohne die natürliche Wortbetonung zu beachten. Da indessen alle Lieder nicht zum Lesen, sondern zum Singen bestimmt waren, so glich die Melodie solche nur beim Lesen bemerkbaren Mängel aus. Wie feinhörig er die Worte dem Gange der Melodie, falls diese älterem Kirchen- oder Volksgesang entlehnt war, oder die Sangesweise den rhythmischen Bedürfnissen des Verses anzupassen wußte, kann hier nur angedeutet werden. Als ihn sein treuer musikalischer Berater Johannes Walther einmal fragte, wo er es eigentlich gelernt habe, „alle Noten auf den Text nach dem rechten Accent und Concent so meisterlich zu richten", antwortete er lachend: „der Poet Virgilius hat mir solches gelehrt, der seine carmina und Wort auf die Geschichte, die er beschreibt, so künstlich appliciren kann." Luthers musikalische Natur verrät sich nicht nur in seinem geschärften Sinn für Klang, Rhythmus und die Wahl bedeutsamer Reimworte, er gestaltet seine Verse und Strophen auch grundsätzlich so, daß sie, durch Ruhepunkte der Satzbetonung gegliedert, sich als geschlossene rhythmische Reihen deutlich voneinander abheben. Nicht freilich zierlich und leichtfließend, sondern herb, knapp und wuchtig ist die Mehrzahl seiner Verse geartet, ohne Härten und Gewaltsamkeiten auszuweichen. Auch im Reim begnügt er sich nicht selten mit Ähnlichkeit des Klanges. Sein an den Psalmen und am Volksliede geschultes Stilgefühl mag nirgends bei Nebensachen verweilen, sammelt dagegen alles Licht auf diejenigen Vorstellungen, denen im jeweiligen Zusammenhang die größte Erregungskraft beiwohnt, und läßt das

andere unausgesprochen oder nur angedeutet im Schatten liegen. Gern läßt er das Gefühl ausklingen in dem alten Kehrreim „Kyrieleis" oder „Halleluja" oder in einem reimlosen Vers, der bisweilen nicht wie ein Abschließen, sondern wie ein jähes Abbrechen der Strophe anmutet.

Die Hauptmasse der Lutherischen Lieder (23) ist in den Jahren 1523 und 1524 erschienen, die Reihenfolge ihrer Entstehung ist nicht mehr sicher zu ermitteln, doch wird ihre Abfassungszeit von dem Zeitpunkt ihres ersten Hervortretens in keinem Falle weit entfernt gewesen sein. Von 1526—29 traten vier weitere hinzu, in den 30er Jahren nur drei, dann bis zum Jahre 1543 noch sieben. Im Jahre 1542, als ihm sein geliebtes Töchterlein Magdalene entrissen wurde, gab er eine Sammlung „Christliche Gesänge, lateinisch und deutsch, zum Begräbnis" mit einer bedeutsamen Vorrede heraus, und der im nächsten Jahre folgenden neuen Ausgabe des Klugschen Gesangbuches, die zum ersten Male eine Gliederung seiner Lieder nach sachlichen Gruppen versuchte, schickte er auf dem Titelblatt eine gegen die Liederdichtung der Schwarmgeister gerichtete Warnung voraus: „Viel falscher Meister itzt Lieder dichten, siehe dich für und lern sie recht richten; wo Gott hinbauet sein Kirch und sein Wort, da will der Teufel sein mit Trug und Mord." Die evangelische Liederdichtung diente eben nicht nur der religiösen Erbauung, sondern auch der Ausbreitung der „reinen Lehre", weshalb sie gegen „unlauteren Wettbewerb" geschützt werden mußte. Und in der Tat, wie einst einem Walter von der Vogelweide nachgesagt worden war, daß er mit einem einzigen seiner Sprüche Tausende dem Papsttum abwendig gemacht habe, so hieß es im 16. Jahrhundert von Luther, daß er mit einem einzigen seiner Lieder („Nun freut euch, lieben Christen, gmein") hunderte von Katholiken, ja ganze Städte für das Evangelium gewonnen habe.

Reich blühte die evangelische Liederdichtung alsbald empor, in lutherischen wie in reformierten Gebieten. Neben wackeren Versschmieden fehlte es ihr auch an echten künstlerischen Begabungen nicht, die ihrem großen Vorbilde nahe kamen, ja

in ihren glücklichsten Eingebungen es bisweilen wohl auch hinter sich ließen. Freilich wenn Luther in seiner Vorrede zum Neuen Testament gesagt hatte: „Evangelium heißt auf deutsch gute Botschaft, gute Mär, gut Geschrei, davon man singet, saget und fröhlich ist", und wenn dieser helle, heldische und freudige Ton, der in seinen Schriften und Predigten oft so mächtig erklingt, auch seinen Liedern eine hinreißende Kraft gibt, so ist er hierin kaum je wieder erreicht worden; auch die epischen und dramatischen Züge seiner zum Balladenhaften neigenden Lyrik sind bei seinen Nachfolgern nur zu bald zurückgetreten, seine markige Gedrungenheit wich einer oft genug allzu redseligen Breite, und das Lehrhafte, Sinnbildliche, Gefühlsselige, Schwülstige oder Zierliche, auch das Brave und Hausbackene verschränkte dem Starken, Schlichten, Innigen und Tiefen nur zu sehr den Platz. Dagegen gewann das religiöse Stimmungslied eine wachsende Bedeutung und das Gelegenheitslied, das für die mannigfaltigsten Anlässe des kirchlichen und häuslichen Lebens sich einen gebetmäßig erbaulichen Ausdruck schuf und auch die „weltlichen" Gefühle der Naturfreude, Freundschaft, Liebe, Ehe oder der Ehrerbietung und des festlichen Vergnügens durch religiöse Gedanken und Sinnbilder verklärte. Das evangelische Kirchenlied stellt jedenfalls neben Luthers Bibel, Katechismus und Kanzelrede das bedeutsamste Erbe dar, das dem neueren deutschen Schrifttum durch die Reformation zugefallen ist. Es hat neben dem Volksliede, mit dem es übrigens vielfach sich mischte, das Bewußtsein beständig wach erhalten helfen, welches im Zeitalter der Gelehrtendichtung zu verschwinden drohte: daß die Poesie ursprünglich aus der Gemeinschaft geboren wurde, und daß sie ihre mächtigsten Wirkungen immer erst dann entfalten kann, wenn sich jenes Urverhältnis in ihr erneut, das den Dichter zum Munde der Gesamtheit macht, oder — denn darauf allein kommt es an — wenn es in der Gesamtheit das Gefühl erweckt, sie selbst habe dies Lied hervorgebracht, obwohl sie ohne die begnadete Ausdrucksgewalt seines Schöpfers nie etwas davon erfahren hätte. Wie Herder später

am Volksliede seine neuen Forderungen der Erlebnispoesie, der Natur- und Nationalpoesie voll Handlung, Leidenschaft und Heimatgefühl, entwickeln konnte, so ist es das evangelische Kirchenlied, dieser köstliche Kummertrost unsers schwergeprüften Volkes, gewesen, das in einer Zeit gelehrter Künstelei und Schreibtischdichtung die Schätze des deutschen Gemütes in eine bessere Zukunft hinüberrettete und dem deutschen Innenleben seine wertvollsten Ausdrucksmittel schuf. In diesem Sinne ist der Klassiker des deutschen Kirchenliedes neben Luther, Paulus Gerhardt, der größte Vorläufer Klopstocks und Goethes gewesen. Übrigens haben Luthers und seiner Jünger Lieder auch in die katholischen Gesangbücher seit 1537 Eingang gefunden, allerdings in nicht selten unkenntlich machenden Überarbeitungen. So wenig die Eigenart des katholischen Kultus, die mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums unvereinbar bleibt, dem deutschen Liede günstig ist, die katholischen Geistlichen mußten dennoch der seit der Reformation neu erwachten Sangeslust ihrer Gemeinden entgegenkommen und ihnen Gesangbücher schaffen, die aber den Stempel der Nachahmung unverkennbar an sich trugen. Ein katholisches deutsches Kirchenlied, das mit dem der Protestanten in Wettbewerb treten konnte, ist erst im Zeitalter der Romantik entstanden, während katholische Lyriker älterer Zeit, wie Spee oder Scheffler, niemals volkstümliche Geltung hatten.—

Wir hatten schon davon zu reden, daß nicht nur „des Lebens ernstes Führen" dem Wesen des Reformators ein strenges und forderndes Gepräge gab, sondern daß auch die liebenswürdig-gesellige „Lust am Fabulieren" ihm tief im Blut steckte, die Freude an gut erzählten Geschichten, auch Schwänken und Schnurren, wenn nur irgendein nahrhaftes Körnchen Lebensweisheit darin aufzuzeigen war. Wie verstand er es doch, mit den Kindern zum Kinde zu werden, im Märchenton mit seinem Hänschen oder Lenchen zu plaudern oder ihnen die alten Tierfabeln wieder mundgerecht zu machen.

Luther hat es einmal eine heilsame Fügung der Vorsehung

genannt, daß die sogenannten Sittensprüche Catos und die Fabeln des Äsop sich in den Schulen erhalten hätten, seien sie doch die wertvollsten Bücher nächst der Bibel. Wie in den unscheinbarsten Dingen oft ein tiefer Sinn stecke, so sei auch das „gemeine alberne Kinderbuch, so Esopus heißt", voll köstlicher Weisheit, freilich nur in seinen alten Bestandteilen, denn dies Buch sei nicht auf einmal entstanden, sondern im Laufe der Jahrhunderte allmählich zusammengewachsen, und ein Dichter namens Äsop habe vielleicht niemals gelebt. Mindestens sei es, wie schon Quintilian geurteilt habe, unmöglich, daß der „Tölpel", von dem die fabelhafte Lebensbeschreibung des Äsop erzähle, ein solches Meisterstück vollbracht habe, vielmehr hätten die klugen Leute, die dies Fabelbuch zusammenstellten, es wohl absichtlich einem solchen Tölpel zugeschrieben, um ihre Kunst und Weisheit in der lustigen Maske eines Narren um so besser unter die Leute zu bringen. Luther ist, soviel wir wissen, der erste gewesen, der an dem geschichtlichen Dasein des Äsop gezweifelt hat, und seine religiöse Weltanschauung, nach der Gott durch das Verachtete und Niedrige Großes ausrichtet, gab ihm den richtigen Blick für den Gegensatz zwischen dem Mutterwitz eines häßlichen Zwerges und der von ihm beschämten Schulweisheit, worauf der Roman von Äsops Leben sich aufbaut. Im Mai 1530, auf der Koburg begann er seine Bearbeitung, deren eigenhändige Niederschrift, 13 Fabeln umfassend, uns erhalten ist; die Vorrede wird gleichzeitig entstanden sein, wenn wir auch erst aus einem Tischgespräch Luthers vom 6. November 1538 von ihr Kunde haben. Nach Mathesius hat Luther „den alten deutschen Esopum" vor sich gehabt, d. h. die weitverbreitete, zwischen 1476 und 80 in Ulm erschienene deutsche Prosaübersetzung Steinhöwels, die außer der Lebensgeschichte des Äsop auch die lateinischen Texte, und zwar in der Hauptsache nach der dem Romulus zugeschriebenen Paraphrase des Phädrus, bot und sie durch Stücke aus der Tiersage, ausgewählte Fabeln des Avian sowie Erzählungen nach Petrus Alfonsus, Poggio und Boccaccio ergänzte. Dies vielgelesene Buch wollte Luther von

seinen anstößigen und leichtfertigen Bestandteilen reinigen und es zu einem Hausschatz der deutschen Jugend gestalten helfen. Aus seiner Handschrift ist lehrreich zu erkennen, wieviel Mühe er es sich auch hier kosten ließ, das fremde Gut so einzudeutschen, daß es wie einheimisches Gewächs anmutete. Darum erläuterte er auch den Lehrgehalt der Fabeln nicht als Moralprediger, sondern indem er ihn, worin ihm übrigens Steinhöwel gelegentlich schon vorangegangen war, in leicht sich einprägende Sprichwörter oder volksmäßig knapp geformte Lebensregeln faßte.

Von Luthers Fabelkenntnis läßt die Koburger Handschrift, die leider ebenso unvollendet blieb wie seine Sprichwörtersammlung, nur einen kleinen Ausschnitt sehen. Seine Schriften, Predigten, Briefe und Gespräche zeigen in zahlreichen Anspielungen seine Belesenheit und Schlagfertigkeit auf diesem Lieblingsfelde einer das Nützliche mit dem Angenehmen vorbildlich verquickenden Dichtung, als deren ehrwürdigstes Beispiel die Fabel Jothams im Buch der Richter (9,7 ff.) galt. Wie gern Luther als Schriftsteller aus diesem Quickborn schöpfte, hat Mathesius in seiner siebenten Predigt über ihn prächtig dargelegt; doch trägt die von diesem mitgeteilte Fabel vom Krebs und der Schlange nicht seinen Stempel. Daß Luther selbst das Zeug zu einem erfindungsreichen Fabeldichter in sich hatte, beweisen seine ernsten und humorvollen Briefe von der Koburg, etwa über den Reichstag der Krähen und Dohlen dort oben, oder seine „Klageschrift der Vögel", in der er die Drosseln und Finken gegen seinen alten Diener Wolf Sieberger, den ungeschickten Vogelsteller, ihr Lebensrecht so prächtig verteidigen läßt, oder seine meisterlich erfonnene „neue Fabel Aesopi" vom Löwen und Esel, die ihm Erasmus Alberus in Reimversen nacherzählt hat, und deren satirische Spitze gegen das päpstliche Regiment gerichtet ist. Im Schulunterricht wurde dem Äsop und seinen Nachfolgern seit der kursächsischen Visitationsordnung von 1528 ein bevorzugter Platz eingeräumt. Melanchthon hatte schon 1526 eine lateinische Abhandlung über den Nutzen der Fabeln verfaßt und leitete 1538 eine von

Camerarius herausgegebene Auswahl mit einer rühmenden Vorrede ein. Luthers Fabeln hat Nathan Chytraeus mit denen des Mathesius und einer Anzahl selbst bearbeiteter 1591 zu einer stattlichen Sammlung vereinigt. In den Meistersängerschulen, auch von Hans Sachs wurde die Fabel eifrig gepflegt. Die Einwirkungen der Reformation auf diese Gattung lassen sich am deutlichsten erkennen in den Sammlungen von Burkard Waldis (1548), Erasmus Alberus (1550), Hartmann Schopper (1566), Daniel Holtzmann (1571) und Huldrich Wohlgemuth (1623). Die beiden erstgenannten haben für die breite epische Ausmalung und die satirische Zuspitzung der Erzählung auf Zeitfragen manches dem auch von Luther hochgeschätzten „Reineke Fuchs" abgelernt; Alberus hat sogar, um seinen Lesern alle Vorgänge traulich nahezubringen, diese gern auf heimischen Schauplätzen angesiedelt, beide aber haben ihre Fabeln bei allen Vorzügen des zwischen Ernst und Humor glücklich wechselnden, sprachgewandten Vortrags doch mit einem Maß von Gelehrsamkeit und Polemik belastet, die gegen Luthers schlichte Sachlichkeit merkwürdig abstach und ihre Nachfolger auf ziemlich öde Wege lockte. Bei Wohlgemuth herrscht anderseits ein ausgesprochener Schwankton vor. Immerhin blieb auch die Fabel ein wertvolles Bindeglied zwischen volkstümlicher und gelehrter Dichtung, doch sollte ihre eigentliche Blütezeit erst anbrechen, als man den kleinen Kunstformen eine besonders zärtliche Sorgfalt zuzuwenden begann: im werdenden Rokoko. Die Neigung des Jahrhunderts ging nicht auf das Einfache, Sachliche und Knappe, sondern auf das Überladene, Massenhafte und weit Ausgesponnene, und die satirisch-polemische Ausbeutung der Tierfabel im Stile von Rollenhagens „Froschmeuseler" (1595) oder Wolfhart Spangenbergs „Ganskönig" (1607) lockte sie mehr, als die schlichte Abspiegelung des Gemeinmenschlichen in Bildern aus dem Tierleben. Aber lehrreich ist es zu sehen, wie durch die sittlichen Belehrungen auch die religiösen Forderungen der Reformation kräftig durchklingen: daß das Gute nicht um des Lohnes willen, sondern um Gottes willen getan

werden soll, daß man sich durch den Schein nicht täuschen lasse und das Unscheinbare nicht verachte, über seinen Stand nicht hinaustrachte, die Obrigkeit in Ehren halte und Reichtum und Armut christlich brauche, ohne je ihr Knecht zu werden.

Ungleich bedeutsamer waren die Einwirkungen, die die dramatische Dichtung durch die Reformation erfuhr.

Ob der junge Luther jemals an der Aufführung eines Schuldramas mitgewirkt hat, wie wir es z. B. vom jungen Melanchthon wissen, ist nicht bekannt. Daß er geistliche Spiele und Fastnachtsspiele aus eigener Anschauung kannte, ist aus mancherlei Andeutungen in seinen Schriften zu erschließen. Zweifellos wird er auch den von Melanchthon vielfach veranstalteten Aufführungen von Stücken des Terenz, Plautus, Seneka oder Euripides gelegentlich beigewohnt haben, denn, wie seine lustige Einladung an Spalatin am 16. Februar 1525 beweist, fanden solche Studentenspiele auch in seinem eigenen Hause statt, und in der Wertschätzung des antiken Dramas war er mit Melanchthon durchaus eines Sinnes. Es galt ihm als wertvolles Erziehungsmittel, nicht nur zur Schulung des Gedächtnisses, des Lateinsprechens, des Vortrags und des gefälligen Auftretens, sondern noch mehr zur sittlichen Belehrung über häusliche und bürgerliche Tugenden, die Pflichten der Stände, den Nutzen der Obrigkeit und des Ehestandes. Das Vorurteil, mit dem die Sektenfrömmigkeit das Komödienspiel betrachtete, lehnte er darum gänzlich ab, und den erzieherischen Bedenken gegen die Anstößigkeiten bei Terenz und Plautus hielt er höchst unbefangen entgegen, alsdann müßte man auch das Lesen der Bibel verbieten, weil in ihr bisweilen „grobe Zoten und Buhlereien" vorkommen. Übrigens benutzte man vielfach für den Schulgebrauch bearbeitete Ausgaben des Terenz, aus denen die bedenklichsten Stellen getilgt waren. Den Reformatoren war es zu danken, daß in den evangelischen Schulordnungen wie im Lehrplan der Universitäten dem Terenz eine hervorragende Stelle eingeräumt wurde; seine Stücke sollten nicht nur auswendig gelernt, sondern auch auf den Schul-

theatern fleißig gespielt werden, und zwar in lateinischer Sprache. Luther machte einmal im Hinblick auf eine deutsche Nachbildung der „Andria" von Johann Agrikola die Bemerkung: „Terenz kann gar nicht ordentlich ins Deutsche übersetzt werden, unsere Sprache leidets nicht, sie ist zu schwerfällig; eher ginge es an, ihn ins Französische zu übertragen, denn das ist geschmeidiger." Was das deutsche Drama angeht, so wurden die weitläufigen Passions- und Mirakelspiele alten Stils von den Reformatoren erfolgreich bekämpft: jene verführten dazu, Christi Leiden zu beweinen wie das eines unschuldigen Menschen, statt sich selbst im Leiden Christi innerlich zu üben und seiner Früchte im Glauben gewiß zu werden, auch waren sie oft vermischt mit unwürdigen Narrenpossen, und ihre Aufführung wurde als „verdienstliches Werk" angesehen; diese aber waren abzulehnen, weil sie lügnerische Erfindungen verbreiteten und vom Vertrauen auf Christus die Gemüter abzogen. Dagegen erklärte Luther am 2. April 1530, er würde es nicht ungern sehen, wenn Christi Taten in den Schulen, „lateinisch und deutsch ordentlich und unverfälscht zusammengestellt aufgeführt würden zum Gedächtnis der Sache und zur Stärkung der Ehrfurcht vor ihr bei den Jungen." Und als Joachim Greff in Dessau, durch den Widerspruch seines Pfarrers veranlaßt, 1543 den Wittenberger Theologen die Frage vorlegte, ob es erlaubt sei, „heilige Geschichten in Reimen wie Komödien dem christlichen Volke an heiligem oder profanem Ort zum Anhören oder Anschauen vorzuführen", da bejahte Luther kräftig, ebenso Melanchthon und Paul Eber; Georg Major und Hieronymus Nopus aber betonten außerdem nachdrücklich, daß solche Schauspiele oft mehr Eindruck machen, als eine Predigt, und der Ausbreitung des Evangeliums sehr nützlich sein können, wenn sie ernst und würdig gehalten sind und sich vor Erdichtungen, Unehrerbietigkeiten und Possenreißerei hüten. In der Tat sind die mittelalterlichen geistlichen Spiele im Laufe des 16. Jahrhunderts auf protestantischem Boden gänzlich verschwunden, nur die Weihnachtsspiele blühten weiter, aber in evangelisch gereinigter

Gestalt, wobei die Beziehung auf Luthers Lied „Vom Himmel hoch da komm ich her" zur Regel wurde. Dagegen wurde nun das biblische Drama in lateinischer und noch mehr in deutscher Sprache die Lieblingsgattung der Zeit, mit der doppelten Bestimmung, die Ausbreitung der Bibelkenntnis zu fördern und die religiösen Grundgedanken der Reformation ins Volk zu tragen. Wenn ein Teil dieser gewaltigen Masse sich noch an die lose Technik der heimischen Fastnachtsspiele — freilich unter Vermeidung aller Zügellosigkeiten — anschloß, wie Burkard Waldis mit seinem „Verlorenen Sohn" (1527) oder die biblischen Dramen des Hans Sachs, der größere Teil suchte seine künstlerischen Vorbilder bei der altrömischen Komödie und begann mit ihrer Hilfe für Wesen und Gesetze der dramatischen Dichtung allmählich ein durch immer zahlreicher auftretende theoretische Untersuchungen gefördertes Verständnis zu gewinnen. Die Pflege des biblischen Dramas empfing entscheidende stoffliche Anregungen nicht nur durch Luthers Bibelübersetzung, sondern auch durch bestimmte Hinweise in seinen Vorreden, deren Tragweite schwerlich überschätzt werden kann. Von der Geschichte der Judith meinte er, ihre dramatische Haltung lasse darauf schließen, daß sie bei den Juden aufgeführt worden sei, ähnlich wie man im damaligen Deutschland die Passionsspiele darzustellen pflegte. Wie das Buch Judith aber eine Tragödie, so sei das Buch Tobias „eine feine, liebliche, gottselige Komödie" gewesen, und die Griechen hätten vermutlich diese beiden Dichtungsgattungen von den Juden übernommen. Auch die Geschichten von Susanna, vom Beel zu Babel und vom Drachen zu Babel waren ihm „schöne geistliche Gedichte wie Judith und Tobias". Alle diese Stoffe wurden in der Tat dramatisch behandelt, einige erstaunlich oft. Wie die Meistersinger nach und nach alle Teile der Bibel in deutsche Reime brachten, so wurde auch dramatisch die Bibel in allen ihren Teilen von hundert fleißigen Händen ausgebeutet. Geistliche und Schulmeister wetteiferten mit ungelehrten Dichtern, Schuldrama und Volksdrama traten in allen Landschaften in mannigfache Wechsel-

wirkung, und für die Beliebtheit der Stoffe war in der Regel maßgebend, inwiefern sie geeignet waren, bestimmte Hauptwahrheiten der evangelischen Lehre zu veranschaulichen: so ließ sich an dem Gleichnis vom verlorenen Sohn die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben eindrucksvoll erläutern, an Tobias die Würde des Ehestandes und des häuslichen Lebens, an der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus der Gegensatz von Glauben und Unglauben und die seelischen Gefahren des Reichtums. Das Mutterland der Reformation, Sachsen, wurde zugleich die wichtigste Pflegestätte des biblischen Dramas. Ihm trat das mit freien Erfindungen arbeitende protestantische Kampfdrama zur Seite, als dessen bedeutendste Erscheinungen der Luther gewidmete „Pammachius (1538) des Naogeorgus (Kirchmayer aus Straubing) und die satirischen Fastnachtsspiele des Schweizers Niklaus Manuel (1524—26) hervorragten, und das weltliche Drama, das seine Stoffe aus Geschichte, Sage, Novellen- oder Schwankbüchern schöpfte; auch hier konnte Luther gelegentlich zum Anreger werden, wie der auf eine seiner Predigten sich berufende „Hans Pfriem" des Martin Haynecius (1582) beweist. Der unvergleichliche Stoff freilich, den er den Dramatikern mit der Geschichte seines eigenen Lebens bot, und den damals ein Andreas Hartmann, Heinrich Kielmann, Heinrich Hirtzwig und Martin Rinckart mit unzulänglichen Kräften ergriffen, harrt bis heute noch, trotz aller Lutherfestspiele der neuern Zeit, des würdigen Bezwingers. Das protestantische Schuldrama, dem übrigens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in den Jesuitenspielen ein katholisches Gegenstück erwuchs, ist gleichfalls eine der Brücken gewesen, die zwischen der langsam absterbenden mittelalterlichen und der gelehrten Renaissancedichtung des 17. und 18. Jahrhunderts die Vermittelung herstellten, und wiewohl ihm echte künstlerische Begabungen nur in geringer Zahl zur Verfügung standen, hat es doch dem Dilettantismus ein heilsames Gegengewicht bieten helfen, den Geschmack an die Beobachtung höherer Kunstforderungen langsam gewöhnt und

durch den großen Zeitinhalt, den es in sich verarbeitete, der Schaubühne eine neue Würde erworben, die unvergessen blieb und eine wertvolle Hilfe wurde, als es sich später darum handelte, aus den Niederungen verrohenden Bandenschauspiels die sittlichen und ästhetischen Bildungswerte dramatischer Kunst endgültig herauszuarbeiten.

Von den mannigfachen Spiegelungen Luthers in der Literatur des 16. Jahrhunderts kann hier nur andeutend die Rede sein. Wie ihn leidenschaftliche Anhänger in den Anfangsjahren der Reformation als Propheten, Apostel und heiligen Evangelisten feierten, als den wiedererstandenen Elias oder als den Engel der Apokalypse (Off. Joh. 7,2), ein Naogeorg (1538) als den gottgesandten Wahrheitszeugen wider das mit der Hölle verbündete Papsttum, so verspotteten ihn witzige oder unwitzige Gegner als den „großen Lutherischen Narren" (Murner), den „Stier zu Wittenberg" (Emser) oder im Stile der Martinslieder als tanzende und singende Gans (d. h. als zweiten Hus). In einem „schönen Dialogus" des Erasmus Alberus (1523) wird Luther, beschäftigt mit Übersetzung des Alten Testaments, von einem Sendling der Hölle besucht, der ihm einen Kardinalshut in Aussicht stellt, falls er aufhören wolle, das Papsttum zu bekämpfen. Satirische Darstellungen seiner Taten knüpfen an an ein „Kegelspiel" (1522) oder ein Kartenspiel („Bockspiel Martini Luthers" 1531); als eine sinnreiche Allegorie der Reformationsbewegung war die ‚comoedia muta' gemeint, die angeblich 1530 in Augsburg gespielt worden ist. In lateinischen Schmähspielen von Johann Hasenberg oder dem „Schandpoetaster" Simon Lemnius wurde Luthers Ehe in den Schmutz gezogen. Naogeorgs Drama „Incendia" (1541) knüpfte mit dem Mordbrennermotiv und mancherlei Einzelzügen an bestimmte Schriften des Reformators an. Frischlin zeigte in seinem lateinischen Drama „Phasma" (1580) Luther in siegreichem Kampfe mit den Wiedertäufern, Zwingli und Karlstadt, Rivander ließ ihn und Melanchthon in einer dem Abendmahlsstreit gewidmeten Komödie (1593) sogar aus dem Grabe wieder

hervorsteigen und seine Lehre gegen die der Calvinisten unerschütterlich behaupten. In Friedrich Dedekinds „Papista conversus“ (1590) wird von Luther und Melanchthon ein Papist zum rechten Glauben bekehrt, soll dafür den Ketzertod sterben, wird aber durch einen Engel aus dem Gefängnis errettet. Hans Sachs, der in seinen trefflichen Prosadialogen, biblischen und weltlichen Dramen, Spruchgedichten und Meisterliedern sich als allezeit treugesinnten und schlagfertigen Anhänger der Reformation erwies, hat nicht nur das Erscheinen der „Wittenbergischen Nachtigall“ herzlich begrüßt, sondern auch dem dahingeschiedenen Luther eine Trauerklage gewidmet, die unter den zahlreichen dichterischen und prosaischen Nachrufen jener Zeit einen Ehrenplatz behauptet. In den Volksbüchern vom Doktor Faust erscheint die Reformation als der maßgebende zeitgeschichtliche Hintergrund, der auch in die Teufel-, Hexen- und Wunderliteratur bis in die vielgelesenen Weissagungen und „Praktiken“ hinein seine Schatten wirft. Und wie das Volkslied als Stimmführer der öffentlichen Meinung auch den Ereignissen der Reformationsgeschichte manche glückliche Eingebung abgewann, so wurde es gelegentlich auch durch Luthers Schriften unmittelbar zu künstlerischen Taten angeregt: aus seiner geistreichen Deutung der Sage von dem Kaiser Friedrich als dem Erlöser des heiligen Grabes auf Kurfürst Friedrich von Sachsen, unter dessen Regiment das heilige Grab der Schrift sich wieder geöffnet und die Wahrheit Christi ans Licht gebracht habe, ist das prächtige Volkslied vom „Herzog Friedrich“ erwachsen, das in den vielgesungenen „Bergreien“ seinen Flug in die Welt nahm.

Aber diese mehr *stofflichen* Wirkungen reichten über das 16. Jahrhundert kaum hinaus. Ungleich bedeutsamer und weitreichender erwiesen sich die *geistigen* Ausstrahlungen der Reformation, die für den Weltanschauungsgehalt und die charakterbildenden Kräfte des deutschen Schrifttums wesentlich mitbestimmend geworden sind, insofern sie des Menschen Verhältnis zur Welt und zur Gottheit von Grund aus neu verstehen lehrten und hieraus eine Fülle neuer Lebenswerte ent-

wickeln halfen. Und zwar trat das neue Weltgefühl, das sich unter dem Eindruck des größten deutschen Mannes und seiner königlich unabhängigen Lebensführung bildete, früher in Wirksamkeit als der neue Gottesgedanke, dessen Tiefe und Schönheit sich doch erst ganz entfalten konnte, nachdem das Zeitalter der kirchlich-theologischen Gebundenheit für die führenden Schichten der Nation völlig überwunden war.

Wenn zahlreiche zeitgenössische Stimmen es bezeugen, wie heiter, gütig, zartfühlend und „holdselig" der im Kampfe so stahlharte Luther im persönlichen Umgang gewesen sei, so war es nicht nur die seltene Gabe, die Welt mit Künstleraugen anzuschauen und selbst im Alltäglichen verborgene Tiefen des Lebens aufzudecken, was ihn so liebenswert und aufgeschlossen für alles Schöne dieser Erde machte, sondern vor allem war es die fröhliche Zuversicht eines mit seinem Gotte einigen Gemütes: daß er von seinem kleinen Ich und damit auch von dem Zwang der Sünde und der Furcht vor Tod und Teufel durch Christus sich erlöst wußte und hieraus die Kraft gewann — um es mit Goethes Worten zu sagen — „im Ganzen, Guten und Schönen resolut zu leben", wie es nur dem gelingt, der „seine Sache auf nichts gestellt", d. h. von allen irdischen Bürgschaften ein für allemal freigemacht und ganz in Gottes Hand gelegt hat: „dieweil er Gott ist, so kann er und weiß er, wie ers mit mir aufs beste machen soll; dieweil er Vater ist, so will ers auch tun und tut es herzlich gerne." In Gottes Pflicht stehen und in seinem Namen, nach seinem Willen handeln heißt aber: sich als dienendes Glied einem Ganzen anschließen und den großen Lebensordnungen sich tätig einfügen, die das geschichtliche und das soziale Leben der Menschheit von innen her zusammenhalten und in festen Bahnen lenken. Staat, Stände, Berufe (d. h. göttliche Berufungen an bestimmte Arbeitsplätze) und Familie sind solche Schöpfungsordnungen, deren heiliger Sinn zwar immer wieder vergessen oder verfälscht wird; aber das christliche Gewissen wird doch niemals müde werden, ihn aus solchen Entstellungen wieder siegreich heraus-

zuführen. Das schönste und am unmittelbarsten wirkende Beispiel einer solchen reinigenden Gewissenstat war Luthers nicht allein gepredigte, sondern unvergeßlich vorgelebte Heiligung des Ehestandes und des deutschen Hauses. Die ritterliche Abenteuerdichtung, deren prosaische Ausläufer auch dem 16. Jahrhundert noch als begehrter Lesestoff galten, hatte berühmte Liebespaare verherrlicht, die internationale Schwank- und Novellenliteratur in der Darstellung lockerer oder schmutziger Liebeshändel ein besonderes Behagen gefunden, die bürgerliche Tüchtigkeit und Arbeitsgesinnung dagegen sah seit der Reformation mehr denn je den Ehemann mit seiner Hausfrau und Kinderstube als Träger der höheren und gesünderen Lebenswerte an; und von diesem festen Punkte der häuslichen Liebes-, Leid- und Erziehungsgemeinschaft aus gewann alles Gemeinschaftsleben überhaupt, in Staat, Kirche, Beruf, Amt und Dienst jetzt seine sichere Deutung und seine sittlichen Maßstäbe im Sinne des Lutherischen Katechismus. Aus der Poesie des Hauses, dieser Urzelle aller sozialen Ordnungen, erwuchs jene gelassen in sich selber ruhende Kraft, die sich in einem überpersönlichen Zusammenhange der Menschen und Dinge geborgen weiß und die „heilige Ordnung" als „segenreiche Himmelstochter" verehrt, weil sie es ist, die das Stückwerk des Lebens erst zum sinnreichen Ganzen formt. Goethes „Hermann und Dorothea", Schillers „Lied von der Glocke" und „Wilhelm Tell" — um nur die vornehmsten Zeugen dieses im neueren deutschen Schrifttum hundertfältig sich aussprechenden Lebensgefühls zu nennen — konnten nur auf dem Boden der Reformation entstehen. Wer müßte aber hier nicht auch des innigen Deutschbewußtseins gedenken, das in allem, was Luther tat, schrieb und sprach, so vernehmlich mitklang: „ich meine es von Herzen treulich mit euch und dem ganzen deutschen Land; wollten doch, die mich verachten, das ansehen, daß ich nicht das meine, sondern allein des ganzen deutschen Landes Glück und Heil suche." Deutsche Frömmigkeit und deutsches Volkstum einten sich in ihm zu einem fortan unlöslichen Bunde, aus dem auch die Vaterlandsliebe den

hohen Schwung einer religiösen Begeisterung empfing, wie ihn Schiller, Kleist, Arndt oder Schenkendorf priesterlich verkündeten.

Weil Luther die Religion ganz und gar in die Innerlichkeit der Gesinnung verlegte, hier aber unerbittlich Ernst mit ihr machte, so konnte und mußte nun alles, womit der Mensch sich zu tun machte, zu einem Gegenstande der Religion werden, also zu einer vorher unbekannten Würde erhoben und mit einem vorher unbekannten Verantwortlichkeitsgefühl behandelt werden. Und indem alle jene seelischen Kräfte, die unter dem Banne des Heiligkeitswahnes oder des Stellvertretungsgedankens für die Anhäufung endloser überschüssiger Werke verbraucht worden waren, nunmehr in die Arbeit des täglichen Lebens einmünden konnten und diese zum Gottesdienst heiligten, um sie eben damit vor einer hemmungslosen Rationalisierung zu schützen und ihr neben ihren Nützlichkeitswerten auch die unwägbaren Gemütswerte nicht verloren gehen zu lassen, haben die protestantischen Völker sich zu den führenden Arbeitsvölkern der Erde entwickeln können, deren Kultur den Zusammenhang mit den religiösen Lebenszwecken niemals völlig einbüßte und niemals der verantwortungslosen Ichsucht begünstigter Gesellschaftsklassen oder der seelenverzehrenden Mechanisierung der Arbeit in so weitgehendem Maße verfiel, daß der Sinn des Lebens und das Bewußtsein der allgemeinen Menschenwürde, wie sie in Luthers Lehre von der christlichen Freiheit ihre unvergeßliche Ausprägung empfangen hatten, dadurch dauernd hätten verdunkelt werden können. Das natürliche Leben trat wieder in seine gottgewollten Rechte ein, die ihm durch seine gewohnheitsmäßige Verleugnung, durch „Worte, Gedanken und Träume" irregeleiteter, nach Luthers Überzeugung teuflisch verblendeter Menschen verkürzt worden waren. Dies meinte Goethes berühmtes Bekenntnis, die Reformation habe uns wieder den Mut gegeben, „mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unsrer gottbegabten Menschennatur zu fühlen". Dasselbe hatte auch schon Albrecht Dürer gemeint, als er erklärte, Luthers Sermon von den guten Werken, also

die erste Darstellung evangelischer Sittlichkeitslehre, habe ihm „aus großen Ängsten geholfen", wie denn auch Johann Mathesius dankbar bezeugte, aus diesem Buche „den Anfang des Christentums erstlich gelernt zu haben". Wie verhaltener Jubel klingt es vollends aus Luthers eigener Feststellung: „wir sind jetzt an der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fahen an, wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall ..... In Gottes Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei." Das führt uns aber weiter auf die schon in einem früheren Zusammenhange gestreifte Betrachtung, wie innig dies neue Weltgefühl Luthers mit seinem Gottesgedanken sich verwebt.

Von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, und der in allen Dingen, den größten wie den kleinsten, als ewig schaffender Urgrund wirksam ist, hat wohl niemand schlichter und zugleich tiefsinniger geredet, als er. Nur zwei Aussprüche dieser Art seien hier angeführt: „und hüte dich, wenn du diese Worte hörst (‚und Gott sprach'), daß du ja nicht denkest, als seien es vergängliche Worte, die wir Menschen sprechen, sondern wisse, daß es ein ewig Wort sei, das von Ewigkeit gesprochen ist und immer gesprochen wird. So wenig als Gottes Wesen aufhöret, so wenig hört auch das Sprechen auf, ob auch zeitlich die Kreaturen durch dasselbige haben angefangen. Aber er spricht noch immerdar und gehet ohne Unterlaß im Schwange, denn keine Kreatur vermag ihr Wesen von sich selbst zu haben. Darum, so lange eine Kreatur währet, so lang währet das Wort auch; so lang die Erde trägt oder vermag zu tragen, so geht immer das Sprechen ohne Aufhören. Also verstehe Mosen, wie er uns Gott vorhält in allen Kreaturen und durch dieselbigen zu Gott führt; sobald wir die Kreaturen ansehen, daß wir denken: siehe, da ist Gott. Also daß alle Kreaturen in ihrem Wesen ohne Unterlaß getrieben und gehandhabt werden durch das Wort". Und der andere lautet: „Gott ist nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in jedem Körnlein

ganz und gar und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei. . . . . Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner. Nichts ist so groß, Gott ist noch größer. Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer. Nichts ist so lang, Gott ist noch länger. Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter. Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler. Und also fortan ists ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen und denken kann." Das heißt aber nichts andres, als: in jedes Ding ist ein göttlicher Befehl gelegt, in dem es das Gesetz seines eigentümlichen Seins und seiner Selbstgestaltung besitzt; und solange es diesem Befehle gehorsam bleibt, also im Haushalt Gottes die ihm gewiesene Stelle bestimmungsgemäß ausfüllt, erhält es nicht nur sich selber gesund, sondern hilft zugleich auch Gesundheit und Schöpferkraft des Ganzen erhalten. Ähnlich hat Herder in seiner wundersamen Deutung der Schöpfungsgeschichte gesagt, „alles, was der Mensch von Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort, denn Gott war das Wort." Und Goethe, der überzeugt war, daß die hohe Kunst, ebenso wie die Natur, „nach wahren und natürlichen Gesetzen das Notwendige hervorbringt", konnte eben darum sagen, daß auch jedes große Kunstwerk „wie ein frisch ausgesprochenes Wort Gottes" wirke. Von hier aus fällt auch auf Luthers andächtig versonnenes Naturgefühl das rechte Licht: wenn er etwa in stillem Staunen vor einem Kirschbaum oder einem Rosenstock stand, eine Wiesenblume oder einen Pfirsichkern betrachtete und über der Weisheit und Schönheit, die Gott in sie hineingelegt, zum Dichter werden konnte, so blieb doch der Dichter immer ein Prediger, dem alles Vergängliche zum Gleichnis ward für die ewigen Tatsachen einer allwaltenden Liebes- und Gnadenordnung. Ihm galt das Verlangen nach großen göttlichen Wundertaten, vollends der Wahn, solche durch die gesteigerte Glut religiöser Schwärmerei herbeizwingen zu können, als die ungesunde Frucht heimlichen Unglaubens, wider die es nur zwei Heilmittel gab: die gläubige Versenkung in das Wunder aller Wunder,

die Erlösungstat Jesu Christi, und in jene Wunder des Alltags, die uns stündlich umgeben, und die dadurch wahrlich nicht kleiner werden, daß unsere stumpfen Sinne sich an ihren Anblick gewöhnt haben und gegen ihre Herrlichkeit blind geworden sind. Damit hat Luther Stimmungen Ausdruck geliehen, die im deutschen Schrifttum der Folgezeit weithin mächtig geworden sind und eine Fülle dichterischen Neulandes entdecken halfen: die liebevolle Einfühlung in das unendlich Kleine einer überall die Spuren unverbrüchlicher Ordnung und Zweckmäßigkeit weisenden Natur, das „irdische Vergnügen in Gott", und die ehrfürchtige Andacht vor dem unendlich Großen des gestirnten Himmels und der alle Schrecken der vier Elemente beseligend überbietenden Harmonie des Weltalls, wie sie im Gesang der drei Erzengel in Goethes „Prolog im Himmel" ihre erhabenste Verkündigung gefunden hat.

Wir erkennen aber zugleich in jenen Gedankengängen Luthers die religiöse Fassung und Vorausnahme jenes philosophischen Gottesbegriffes, wie ihn dann der deutsche Idealismus entwickeln sollte, und der innere Zusammenhang, der zwischen der Frömmigkeit Luthers und des deutschen Idealismus besteht, läßt sich von diesem Punkte aus am deutlichsten begreiflich machen. Es ist dazu nur erforderlich, die religiösen Leitgedanken Luthers unter Verzicht auf alle theologischen Begriffe auf ihren schlichtesten Ausdruck zu bringen, so daß ihr seelischer Gehalt und ihre lebengestaltende Kraft unverkürzt zutage treten, ohne durch Einspannung in den Rahmen rein verstandesmäßiger Begriffsverkettungen ein das Wiedererkennen erschwerendes, fremdartiges Aussehen zu gewinnen und eben damit an Ursprünglichkeit und Erneuerungskraft Wesentliches einzubüßen. Wenn diese Gedanken auch in Dogma und Bibel selbstverständlich zu allererst ihre Bekräftigung suchen und finden und in der überkommenen theologischen Begriffswelt fest verankert werden mußten, um sich im Kampfe der Kirchen zu behaupten und durchzusetzen, so waren sie außerdem und vor allem doch ursprüngliche Erzeugnisse einer genialen Persönlich-

keit, in der die deutsche Seele mit einer noch heute unerschöpften Ausdrucksgewalt ihr innerstes Wesen offenbart hat, und von der noch immer das Goethische Wort gilt: Luther „wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, wo er in fernen Jahrhunderten aufhören wird, produktiv zu sein, ist nicht abzusehen." Nicht nur Luther selbst hat diesen seinen religiösen Leitgedanken an zahllosen Stellen seiner Schriften die Sprache der schlichten, theologisch unbeeinflußten Frömmigkeit geliehen, sondern auch unsere großen Dichter haben uns gelehrt, sie in der Sprache der reinen, unverbildeten Menschlichkeit auszudrücken. In wenigen Sätzen sei es hier nochmals versucht.

Nicht die Dinge, nicht die uns umgebenden Zustände und Gegebenheiten sind es, die die Bestimmung des Menschen und sein Schicksal enthalten, sondern der Mensch trägt in sich die Bestimmung, ein Herr aller Dinge zu werden, das Gewordene und Überlieferte ebenso wie das Werdende sich untertänig zu machen, indem er es als Stoff in sich hineinnimmt und aus der schöpferischen Arbeit seines Geistes neu hervorbringt, so daß er es besitzt und bedingt, ohne seinerseits davon besessen und bedingt zu werden. Und solche königliche Freiheit über alle Dinge dieser Welt erwirbt sich der Mensch, wenn er sein sinnliches Ich, also jenes Ich, das immer nur sich selbst und sein eigenes Glück will, ganz unter sich gebracht hat, wenn er ganz selbstlos, ganz wahrhaftig, ganz gerecht und ganz demütig geworden ist, d. h. wenn er in seiner Seele Raum gemacht hat für das Wirken des allgegenwärtigen Göttlichen, das fort und fort nach neuer Menschwerdung verlangt und denjenigen, der sich ihm nicht hartnäckig verschließt, sondern alle inneren Türen auftut, mit einer Stärke und einem Frieden des Herzens begnadet, die ihn unwiderstehlich machen und ihn die Seligkeit eines höheren, künftigen Lebens schon auf dieser Erde vorahnend erfahren lassen. Für denjenigen aber, dem in solcher Hingabe an das Unbedingte und Ewige sein kreatürliches Ich im überpersönlichen und überweltlichen Ich untergegangen ist, bestimmt

sich der Wert alles irdischen Handelns und Arbeitens nicht mehr nach den äußeren Maßstäben der Nützlichkeit, des Erfolgs oder des Ansehens, sondern lediglich nach der Reinheit der Gesinnung, mit der es getan wird. Er wird nie vergessen, daß wir alle „Kinder desselben Vaters", alle miteinander verwandt sind, und daß uns nicht bloß eine bestimmte bürgerliche, staatliche oder genossenschaftliche Rechtsgemeinschaft verpflichtend umschließt, sondern außerdem noch eine Gemeinschaft geistiger Güter, Kräfte und Verheißungen: das unsichtbare und doch allgegenwärtige „Reich Gottes", zu dessen Mitarbeitern wir alle berufen sind, und dessen Wesen wir hineinbilden sollen in die Ordnungen der Gesellschaft als Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit, Ehrfurcht und Güte, damit sie des Namens einer christlichen Gesellschaft endlich würdig werde. Wenn Goethe die Summe aller sozialen Pflichten schlechthin beschlossen fand in dem schlichten Wort des Evangeliums: „Kindlein, liebet euch untereinander", so fand Fichte an Luther vor allem dies zu bewundern, daß er die Seligkeit nicht mehr außer sich und jenseits des Grabes suchte, sondern sie in der Freiheit der Gotteskindschaft schon hier auf Erden unmittelbar erlebte und bewährte, und er kam zu dem Schlusse: Luther ist hierin „das Vorbild aller künftigen Zeitalter geworden und hat für uns alle vollendet".

Damit ist aber auf grundlegende Zusammenhänge hingedeutet, die unter der Vorherrschaft der kirchen- und dogmengeschichtlichen Betrachtung Luthers und seines Reformationswerkes nicht die ihnen zukommende Beachtung gefunden haben, und deren allseitige Aufhellung zu den lockendsten Aufgaben geistesgeschichtlicher Forschung gehören dürfte. Die Untersuchung der sehr bedeutsamen Frage, welchen Anteil das Christentum an der Gedankenwelt der deutschen Klassiker gehabt hat, ist noch immer über bescheidene Ansätze nicht hinausgekommen. Das vielfachen Mißverständnissen ausgesetzte Schlagwort von der „ästhetischen Kultur" und die oft genug einseitige und parteiische Hervorhebung der unkirchlichen, bisweilen aus-

gesprochen kirchenfeindlichen Haltung unsrer großen Schriftsteller, die an ihrem jeweiligen Ort geschichtlich zu deuten und zu rechtfertigen ist, aber weder voreilig verallgemeinert noch mit den flachen Freigeistereien sich als „aufgeklärt" gebender Bildungsphilister in Beziehung gesetzt werden darf, — alles dies hat einer wirklichen Einsicht in die tiefen Probleme, die hier verborgen liegen, dauernd im Wege gestanden. Unseren Literarhistorikern hat bisher der Blick und die Schulung für derartige Aufgaben so gut wie gänzlich gefehlt, und die vereinzelten Beiträge von theologischer Seite haben zwar manche nützliche Beobachtung beigesteuert und manche anregende Frage aufgeworfen, aber keine einzige in strenger wissenschaftlicher Beweisführung auch nur annähernd zu Ende gebracht. Und doch handelt es sich um ein wichtigstes Stück geschichtlicher Erkenntnis, denn die sorgfältige Durchforschung aller einschlägigen Einzelfragen und Einzelpersönlichkeiten wird schließlich zweifellos, wie schon oben angedeutet werden konnte, zu dem Ergebnis führen, daß der deutsche Idealismus, als Ganzes betrachtet, gegenüber dem Theologen- und Kirchenchristentum des 16. und 17. Jahrhunderts die wertvollste Form neuzeitlichen Laienchristentums darstellt und, genau wie jenes, als eine folgerichtige Weiterbildung bestimmter Lutherischer Ansätze verstanden werden muß. Während im Kirchenchristentum die objektiven Gegebenheiten des dogmatisch gefaßten Glaubensinhalts die Entwickelung bestimmt haben, geht der Idealismus dagegen grundsätzlich von einer anderen Seite der Lutherischen Frömmigkeit aus: von dem metaphysischen Bewußtsein des Subjekts, von der in ihm enthaltenen Anerkennung des religiösen Triebes als einer Grundtatsache der menschlichen Natur, ohne die die letzte Vollendung der Persönlichkeit überhaupt nicht erreichbar wäre, und von einer Deutung der seelischen Erlebnisse, durch die das „Absolute" oder Unbedingte und Ewige sich uns zu erkennen gibt und in unserm religiösen, sittlichen und künstlerischen Handeln gegenständlich wird. Mit der Bewußtseinsstellung der reformatorischen Frömmigkeit teilt

der Idealismus die grundlegende Überzeugung, daß die höchsten Werte des Lebens auf keine andere Weise gewonnen und behauptet werden können, als durch den Entschluß, weder das Glücksverlangen noch die Nützlichkeit oder gar das gemeine Herkommen als Maßstab sittlichen Handelns anzuerkennen, denn — um es mit Fichtes Worten auszudrücken — „alles Große und Gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben, und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller frühern Generationen und besonders ihrer würdigsten Mitglieder". Wenn Goethe einmal sagt: „Zuversicht und Ergebung sind die echten Grundlagen jeder besseren Religion und die Unterordnung unter einen höhern, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsre Vernunft, unser Verstand ist", so ist damit eine Seite des Lutherischen Christentums kongenial erfaßt: die Demut gegenüber dem Unerforschlichen, dessen Führung wir zu vertrauen haben, ohne sie begreifen zu können, das innere Bereitsein, wenn die Vorsehung uns ruft, ohne den vermessenen Wahn, ihre Wege nach unsern kleinen Wünschen lenken und meistern zu können. Es ist übrigens dieselbe tiefe Erfahrung, zu der sich Bismarck bekannte, als er erklärte, daß auch der größte Staatsmann nichts schaffen könne, bevor der Zeiger der Weltenuhr die Stunde dafür anzeigt: er muß warten und lauschen, „bis er den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört; dann vortreten und den Saum seines Mantels fassen — das ist alles!" — Aber daß Goethe auch ein anderes Hauptstück Lutherischer Frömmigkeit sich zu eigen gemacht hat, das lehrt seine Erlösungsbotschaft von jenem Menschen, der „immer strebend sich bemüht", der in seinem „dunkeln Drange", in Schuld und Irrung doch „des rechten Weges sich bewußt" bleibt, und dem eben darum „die Liebe von oben" teilnehmend zu Hilfe kommt, die ihn in Gottes Nähe führt. Denn die sittliche Stärke des deutschen Christentums, wie es Luther und

verstehen lehrte, erwächst doch erst aus der Überzeugung, daß Gott nicht nur für uns, sondern vor allem auch mit uns und durch uns handeln will, daß er uns Anteil nehmen lassen will an seiner Schöpferkraft, seiner Liebesfülle, seiner Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte und uns die überschwenglich hohe Bestimmung gesetzt hat, „mehr als Mensch" zu werden, also uns zu göttlichem Tun zu erheben, zu Mithelfern seines Schöpfungswillens und seiner Weltregierung zu werden. Und ebenso gehört es zu den tiefsten Überzeugungen des deutschen Idealismus und Luthers, daß unsre fruchtbarsten Gedanken nicht in unsrer Gewalt stehen, sondern — wie Goethe einmal bekennt — „als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren" sind, und daß die größten Augenblicke im Leben der einzelnen wie der Völker nicht unter dem Zeichen der „Leistung", sondern der „Gnade" stehen, die uns mit mehr als menschlichen Kräften durchwirkt und über die bisherigen Grenzen unsres Daseins wie mit Wundergewalt hinaushebt.

In diesem inneren Lebenszusammenhange zwischen Reformation und Idealismus liegt es nun begründet, daß alle unsere großen Künstler und Dichter auch große Denker gewesen sind, die durch den Gottgedanken, den Menschgedanken, den Deutschgedanken und die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens und der Welt alle in entscheidender Weise innerlich bewegt worden sind. Das ganze deutsche Schrifttum der Neuzeit ist darum, wenn wir auf seine leitenden Höhenlinien schauen, nicht „Literatur" im gewöhnlichen Wortsinn, sondern ein in künstlerischem Bilden sich vollziehendes und von angespannter Denktätigkeit begleitetes Ringen nach einer freien, großen und reinen Lebensanschauung, nach einer Veredelung des Menschentums durch die Selbstentfaltung der Innerlichkeit, in deren tiefstem Grunde nach Goethes köstlichem Wort „ein Streben wogt, sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich den ewig Ungenannten. Wir heißens: fromm sein!" Dieser religiöse Grundzug des

deutschen Idealismus, der nicht etwa nur eine bald stärker, bald schwächer aufgetragene Stimmungsfarbe oder gar ein bloßer Zierat in seinem geschichtlichen Bilde ist, sondern einen aus der Tiefe seines schöpferischen Lebensgefühls stammenden, gar nicht wegzudenkenden Bestandteil seiner Weltanschauung darstellt, daß nämlich das Göttliche keine bloße Vernunftidee ist und kein Erkenntnisgegenstand, der durch wissenschaftliches Schließen gewiß gemacht werden kann, sondern ein unendliches Leben in unserm Leben, ein geistiges Subjekt, das in uns und aus uns denkt, fühlt, will und handelt, dessen Offenbarungen aber nur von solchen Seelen erfaßt werden können, die, von allen irdischen Leidenschaften rein und frei geworden, in „edler Einfalt und stiller Größe" ihnen demütig lauschend aufgetan sind — dieser religiöse Grundzug des deutschen Idealismus ist wesentlich Lutherisches Erbe. Und mag es vielfach auch den Anschein haben, als sei die Frömmigkeitsstimmung des Idealismus näher mit der Mystik verwandt, als mit Luther, so wird sicherlich niemand bestreiten wollen, daß zwischen ihr und etwa einem Meister Eckart, Thomas von Kempen, Jakob Böhme, Johann Arnd, Johann Scheffler u. a. allerdings auch mannigfach verästelte Beziehungen bestehen, aber dabei darf doch nicht übersehen werden, daß einerseits Luther selbst wesentliche Stücke mystischer Frömmigkeit aufgenommen und weitergeführt hat — er ist und bleibt nun einmal der reichste und gewaltigste Quellpunkt deutschen Christentums —, und daß anderseits der starke Wille zur Bezwingung der Wirklichkeit, wie er dem deutschen Idealismus eignet und in Goethes Faustdichtung seinen großartigsten Ausdruck gefunden hat, nicht von der leidsam beschaulichen Andacht der Mystiker seine Richtung empfangen hat, sondern von der unermüdlich schaffenden, Gottes Werk in der Welt wirkenden Arbeitsgesinnung des Lutherischen Christentums. Allerdings sind zwei bedeutsame Unterschiede festzuhalten: 1) die dienende Hingabe des schaffenden Menschen an überpersönliche geistige Wirklichkeiten bedeutet für Luther die Aufnahme in eine überweltliche Willensordnung, für den

Idealismus dagegen die Erhebung zu einer innerweltlichen Vernunftordnung, von den Menschlichkeiten zur Menschheit und ihrem höchsten Entwickelungswillen; und 2) das religiöse Bewußtsein will nun nicht mehr an die geschichtlichen Tatsachen gefesselt bleiben, wie sie im Neuen Testament enthalten sind, sondern ohne solche Vermittelungen der Einigung mit Gott teilhaftig werden, denn — wie Fichte schreibt — „nicht darin besteht die Religion, daß man glaubt auf fremde Versicherung hin, es sei ein Gott, sondern darin, daß man in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge und nicht durch ein fremdes Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze". Aber letzteres ist doch wieder nur eine Umschreibung des Lutherischen Satzes, daß niemand für den andern, sondern jeder nur für sich selbst glauben und einstehen kann; und jene beiden andern Abweichungen lassen jedenfalls die Hauptsache, die Gemeinsamkeit der sittlichen Forderung hier und dort, unberührt, daß nämlich nicht das äußere Tun und Scheinen, sondern ganz allein die Gesinnung des Herzens, die Heiligung des Willens, die allem Handeln voraufgehen muß, über den Wert der Persönlichkeit entscheidet, und daß die geistigen und die natürlichen Werte bei allem Auseinanderstreben doch aufeinander angelegt sind, wie Seele und Körper, deren Zwiespalt nur durch ein fortgesetztes „Stirb und werde" überwunden werden kann, also durch den inneren Vorgang der Wiedergeburt oder der Entstehung eines neuen Menschen in der befreienden Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen: „das Ich erstirbt, damit das Ganze sei."

Daß es gerade dieser Grundbegriff der Lutherischen Frömmigkeit, der der Wiedergeburt, war, an den der deutsche Idealismus weiterführend anknüpfte, erklärt sich aus der großen Wendung unseres geistigen Lebens von der Erforschung der äußeren zu der der inneren Welt. Denn an ihr hat der Pietismus einen schlechthin entscheidenden Anteil gehabt. Er erneuerte nicht nur die Überzeugung, daß — wie K. H. v. Bogatzky jubelnd bekannte — „das wahre Christentum etwas

Lebendiges, Kräftiges, Seliges und ganz etwas anderes ist, als das, was die Welt dafür hält", nämlich „ein Gnadenwerk des heiligen Geistes in uns", sondern er führte die Menschen, indem er die tiefsten Quellen der Religion wieder aufdeckte, auch in die Verborgenheiten ihrer Seele hinein, um einen Überschwang des Gefühls und der Sehnsucht zu entbinden, der die Beziehungen der Menschen zueinander bis in Einzelheiten des geselligen Verkehrs hinein allmählich auf einen ganz neuen Ton stimmte, Freundschaft, Liebe, Vaterlandsverehrung, ja sogar den Kultus der Schönheit und der Sinnenfreude in die Farben religiöser Schwärmerei eintauchte, in unendlichen Tagebüchern und Briefen seinen Drang nach Seelenerforschung, Selbstdarstellung und Mitteilung ausströmen ließ und das ganze Angesicht des deutschen Schrifttums nach und nach verwandelte; denn kaum ein einziger Schriftsteller des 18. Jahrhunderts ist von der pietistischen Zeitstimmung, ihrer grübelnden Innenschau und Gefühlsseligkeit unberührt geblieben, wie denn auch Wortschatz und Stil unserer Literatursprache von dieser Seite her mannigfaltige Bereicherung empfingen. Ergänzend griff indessen noch eine zweite, umfassendere Bewegung ein. Es war der Grundzug der Aufklärung, deren Denken durch die wissenschaftlichen Entdeckungen eines Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton seine entscheidende Richtung empfangen hatte, daß sie auch das menschliche Leben in vernünftige Ordnungen, wie man sie in den Bewegungen des Weltalls entdeckt hatte, einzugliedern strebte: alles Natürliche sollte grundsätzlich als vernünftig erklärt und, wo es dieser Forderung nicht genügte, in ein Vernünftiges verwandelt werden, sei es selbst mit Gewalt. Hiergegen erhob sich unter Führung von Hamann und Herder das Lebensgefühl eines neuen Geschlechts, es betonte leidenschaftlich das Irrationale in der Menschenseele wie in Natur und Geschichte und die Unmöglichkeit, Natur und Vernunft auf glatte Gleichungen zu bringen. Kant aber wies als Fortsetzer Luthers nach, daß es überhaupt ein Denkfehler ist, Wesen und Bestimmung des Menschen aus der Welt der Dinge

ableiten zu wollen, weil wir von der letzteren überhaupt nur insoweit wissen, als sie in die Anschauungs- und Denkformen unseres Geistes eingeht, also durch sie erfaßt, gestaltet und geordnet wird. Gegenstand des philosophischen Denkens kann also nur der Mensch sein, insofern er sich zu der ihm gegebenen Welt als Erkennender, Wollender, Handelnder und Bildender verhält. Der altkirchliche Gegensatz einer diesseitigen, irdischen und einer jenseitigen, himmlischen Welt, der das abendländische Denken bis dahin fast unbestritten beherrscht hatte und selbst durch Spinoza und Leibniz noch nicht seinen endgültigen Ausgleich gefunden hatte, verwandelte sich in den einer empirischen und einer intelligiblen Welt, der Erscheinungen und der Werte, der Notwendigkeit und der Freiheit, des Wissens und des Glaubens, die im Innern des Menschen aufeinander treffen. Nur die zweite, die geistige, ist die wahrhaft wirkliche und ewige Welt. Indem wir diese unsichtbare Wirklichkeit in unserm Willensleben als ein heiliges Gebot erfahren und zu diesem Gebot von ganzem Herzen ja sagen, durchwirken wir das Irdische mit ewigen Gedanken und werden Teilnehmer der göttlichen Weltregierung, die das „Unzulängliche" zum „Ereignis" erhebt. Nicht — wie Descartes behauptet hatte — am Denken werden wir also unserer Wirklichkeit inne, sondern am Sollen, an der Tatsache des Gewissens. So geschah es, daß in einem neuen Rahmen der Weltbetrachtung die alten Grundgedanken der Religion Jesu und der Reformation ein neues Leben gewannen: die Lehre vom Reiche Gottes, das mitten unter uns ist, von der Gotteskindschaft und christlichen Freiheit, in der wir unsern Anteil am Ewigen besitzen, wurde, übersetzt in die Sprache des 18. Jahrhunderts — daß nämlich nichts ohne Einschränkung gut genannt werden könne, als einzig und allein ein guter Wille, in dem das empirische Ich zum absoluten Ich erhoben wird — der wichtigste Einschlag der Erziehung zur Humanität. Die volle Überwindung der Aufklärung brachte doch erst die Herder-Goethische Entwickelungslehre: das Ziel der Welt ist weder, wie das mittelalterliche Christentum ge-

lehrt hatte, Weltgericht und Welterlösung noch überhaupt ein jenseits von Natur und Geschichte liegender Zweck, geschweige denn eine immer weiter fortschreitende „Vernünftigkeit" des Daseins, die die Menschen auch nicht einmal glücklich machen würde, sondern der Zweck der Dinge liegt beschlossen in ihrem eigenen Sein, in der Fülle der darin sich entfaltenden Kräfte und in dem erlösenden Glück, das mit jedem Leben aus der Tiefe, mit jedem selbstgewollten Wachsen und Werden verbunden ist. Alle Menschen und alle Zeitalter sind nach der Überzeugung Rankes, die an Herder und Goethe sich anschließt, reichsunmittelbar zu Gott: jedes hat seine Schönheit und seinen Wert für sich und muß in dieser seiner Einzigartigkeit gewürdigt werden; inwiefern es außerdem Mittel zur Verwirklichung eines göttlichen Planes sei, ist unserm Erkennen verschlossen, wohl aber kann die Erforschung und Anschauung des geschichtlichen Lebens der Menschheit zu einer hohen Schule der Humanität werden, die das Individuum mächtig ausweitet, es im Verstehen und geistigen Nachschaffen der Welt reicher und reifer und so im Urteilen und Handeln weiser und duldsamer macht.

Die oft wiederholte Behauptung, daß unsere Klassiker kein Verständnis für die gemeinschaftbildenden Kräfte gehabt hätten, erweist sich angesichts solcher Zusammenhänge als ein Vorurteil, mit dem gebrochen werden muß. Allerdings Kirche und Staat waren ihnen aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, Größen, für die sie wenig innere Teilnahme aufzubringen vermochten. Um so tiefer waren sie davon durchdrungen, daß der einzelne nicht nur die Gemeinschaft Gleichgesinnter suchen und finden muß — „warum sucht' ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll?" —, sondern daß er sie auch bedarf und von ihr unschätzbare Werte empfängt. Denn die Gemeinschaft hat immer ihre Weisheit für sich, sie ist vor dem Einzelnen und wird ihn überdauern, und alles Gute, Edle und Große, was die Menschheit auf ihrem langen Wege erworben hat, ist allezeit durch Gemeinschaften gepflegt, gehütet und weitergebildet

worden: „ein holder Born, in welchem ich bade, ist Überlieferung, ist Gnade.“ Der Hang des 18. Jahrhunderts zu geheimen Gesellschaften und Ordensbildungen, insbesondere die hohe Wertschätzung, die es den Bestrebungen der Freimaurer entgegenbrachte, bezeugen das tiefe Bedürfnis, den Gemeinschaftsgedanken, der in den Kirchen keine ausreichende Nahrung mehr zu finden vermochte, in freieren Formen der Mysterienverehrung und Seelenerziehung zu betätigen. Wenn der Theologe Herder betonte: „die Kirche ist eine göttliche Anstalt, die Bewahrerin des Schatzes der Offenbarung und nicht eine Bildungsakademie für die Untertanen Seiner Majestät des Königs“, so wollte er damit sagen, daß der Wert der Kirche nicht in ihrer irdisch-gesellschaftlichen Organisation liegt, sondern in der unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen, dieser „Haushaltung Gottes durch Jahrhunderte und Völker“. In des Verfassers Untersuchung über Schillers Christentum (1909), die vermutlich deshalb so wenig Beachtung gefunden hat, weil sie der öffentlichen Meinung über die Religion unsrer Klassiker nachdrücklich widerspricht, ist gezeigt worden, daß Schiller der Lutherischen Lehre von der christlichen Freiheit eine neue Fassung gegeben und nicht nur die Forderung einer neuen Menschwerdung, Sinnesänderung und Wiedergeburt in den Mittelpunkt seiner Religion gehoben, sondern auch die Aufrichtung einer neuen Gemeinschaft der Wiedergeborenen erhofft hat: dem Bedürfnis nach sei eine solche „in jeder feingestimmten Seele“ vorhanden, der Tat nach möchte man sie wohl nur „wie die reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen, auserlesenen Zirkeln finden.“ Ihm war aber die Kunst zum eigentlichen Gottesdienst geworden: die Erhebung des Menschen aus der Gebundenheit zur Freiheit, zur Ehrfurcht vor sich selber und zur Andacht vor dem Ewigen ist ihre priesterliche Sendung; in den Schöpfungen der hohen Kunst besitzt die Menschheit die Unterpfänder jener höheren, geistigen Welt, der wir entgegenwachsen sollen, und indem sich die Volksgemeinde um diese Heiligtümer und ihre Verehrung sammelt, lernt sie

erst des Daseins tiefsten Sinn und Wert erfassen und erlebt die erlösende Gewißheit: „zu was Besserem sind wir geboren! und was die innere Stimme spricht, das täuscht die hoffende Seele nicht!" „Drum, edle Seele, entreiß' dich dem Wahn und den himmlischen Glauben bewahre! Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn, das ist dennoch, das Schöne, das Wahre! Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor, es ist in dir, du bringst es ewig hervor!" „Wer es glaubt, dem ist das Heil'ge nah!" Diesen Glauben an den sittlichen Adel der Menschennatur, in dem sie ihrer göttlichen Bestimmung sich bewußt wird, hat Goethe in seinem Epilog zu Schillers „Glocke" als den Ewigkeitszug im Wesen des Freundes und bei anderm Anlaß als die ihm einwohnende „Christustendenz" gepriesen, und er hat dies nur darum so ergreifend vermocht, weil er sich ihm eben hierin wahlverwandt fühlte: „sofort nun wende dich nach innen, das Zentrum findest du da drinnen, woran kein Edler zweifeln mag; wirst keine Regel da vermissen, denn das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag." Auch ihm galt als ein Hauptziel religiöser Erziehung die tiefe Erkenntnis: „von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet." „Große Gedanken und ein reines Herz, das ists, was wir uns von Gott erbitten sollten." Aber seine Frömmigkeit fand doch noch andere Wege zu ihrem Gott: „wenn wir ja im Sittlichen durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und uns an das erste Wesen annähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machen." Auch die wissenschaftliche Forschung, die Kunst und alles aus der Tiefe der Seele entspringende Arbeiten und Gestalten bringt uns in lebendige Berührung mit der unendlichen Schöpfungskraft, die die Welt immer neu aus sich hervorbringt, denn „Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur

zu gelangen", d. h. zur schöpferischen und harmonischen Entfaltung aller Denk-, Gemüts- und Willenswerte, die die Natur in uns gelegt hat, und zu der inneren Bereitschaft, „um anderer willen zu leben und seiner selbst in einer pflichtmäßigen Tätigkeit zu vergessen". Das ist der Sinn des „Bundes der Entsagenden", in den wir schließlich hineinwachsen müssen, um, nachdem wir die ganze Welt uns untertänig gemacht, uns zu göttlichem Tun zu erheben: in der Selbsthingabe und Selbstverleugnung um des heiligen Ganzen willen, dem wir angehören, und dessen Adel wir zu wahren haben gegen die Befleckung durch gemeine Ichsucht. Darum ging auch Goethe dem leicht mißzudeutenden Worte „Frömmigkeit" gern aus dem Wege und sagte lieber „Ehrfurcht" dafür. Über die Erziehung zur Ehrfurcht aber hat er im zweiten Buch der „Wanderjahre" eine der schönsten und tiefsinnigsten Betrachtungen angestellt, die wir von seiner Hand besitzen. Wer den Sinn für die drei Ehrfurchten — vor dem, was über uns, was unter uns und was neben uns ist — und die Ehrfurcht vor sich selber, aus der jene entspringen, aufs höchste in sich entwickelt hat, gilt uns als heilig. „Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen bindet; bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz. Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister, tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht", einiger in der inneren Hingabe an das Göttliche, die das kleine Ich samt seinen trennenden Schranken versinken läßt in dem tiefen Erleben unsrer gemeinsamen Herkunft aus einer höheren Welt, deren Adelsbrief wir in uns tragen, wiewohl wir es im Staube der Tageskämpfe nur zu leicht vergessen. Schöner ist der unschätzbare Wert der Gemeinschaft, in der jeder zugleich empfängt und gibt, schwerlich jemals ausgesprochen worden, als hier: „das, was die Menschen eigentlich zusammenhält", ist „Religion und Sitte".

Es kann an dieser Stelle nicht versucht werden, den zarten Fäden einzeln nachzuspüren, mit denen solche Gedanken unsrer Klassiker an die wertvollsten Überlieferungen des Pietismus sich

anknüpfen: derselben Quelle, aus der der genialste Herrenhuter, Schleiermacher, seine neue Lehre vom Wesen der Kirche abgeleitet hat, ist auch alles, was Herder, Goethe oder Schiller über Sinn und Wert der religiösen Gemeinschaft für die seelische Erziehung ausgesagt haben, zuletzt entflossen. Und den Geist dieser stillen Freiwilligkeitskirche, nicht aber der mehr als zweifelnd betrachteten Volks- und Staatskirche, atmen überhaupt die schönsten Zeugnisse jenes mit allen Gaben höchster Bildung im Bunde stehenden Laienpredigertums, in dem Schiller und noch umfassender Goethe sich als begnadete Meister erwiesen haben. Diesem geben wir hier das letzte Wort: „fahret fort in unmittelbarer Beachtung der Pflicht des Tages und prüft dabei die Reinheit eures Herzens und die Sicherheit eures Geistes. Wenn ihr sodann in freien Stunden aufatmet und euch zu erheben Raum findet, so gewinnt ihr auch gewiß eine richtige Stellung gegen das Erhabene, dem wir uns auf jede Weise verehrend hinzugeben, jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben."

Wenn die Reformation uns zunächst auch ein Zeitalter engen und streitsüchtigen Theologenchristentums gebracht hat, mit Aufklärung und Pietismus ging die Führung doch unverkennbar an das Laienchristentum über, das sich von der Vormundschaft der Theologie freimachte, für die Religion der Gesinnung und der Tat warb, diese jedem einzelnen als eine unveräußerliche persönliche Angelegenheit ans Herz legte und schließlich in unsern Klassikern wieder zu Formen der Frömmigkeit sich erhob, die von der Offenbarung des Göttlichen im eigenen Gemüts- und Willensleben ihr Bildungsgesetz empfingen und von da aus die tiefsten Grundgedanken Luthers und der Mystik wiederum in Kraft setzten: Wiedergeburt, Lebenserneuerung von innen her durch den Glauben an das Ewiggute, Überwindung des sittlichen Sollens durch die freiquellende Liebe der gottgeeinigten Kreatur, die unsichtbare Kirche als Empfangs- und Betätigungsgemeinschaft göttlicher Gnadengaben, Unvergänglichkeit des geistigen Ichs, auch wenn seine körper-

liche Hülle fällt, Würdigung von Beruf und Arbeit als Gottesdienst, Heiligung des natürlichen Lebens bis in seine alltäglichsten Vorgänge hinein, ohne vor sogenannten Adiaphora Halt zu machen, grundsätzlicher Verzicht auf alle Lohn- und Verdienstethik, vielmehr Gründung des sittlichen und künstlerischen Handelns auf Gottesfurcht und Nächstenliebe, somit auf unbedingte Sachlichkeit, Wahrhaftigkeit und Selbstverleugnung. Unvergleichbar aber war Deutschlands geistige Entwickelung vorzüglich darin, daß der Kampf der Konfessionen, der uns so viel Spaltungen, Blut und Tränen kostete, zugleich zu einem heilsamen Stachel wurde, die Grundfragen des Daseins und der Persönlichkeitsbildung von immer neuen Seiten her durchzudenken und die theologischen Gegensätze auszuweiten und zu steigern zu einem Ringen der Weltanschauungen, in dem der deutschen Philosophie und der deutschen Dichtung die Flügelkräfte zu größten Taten wuchsen. Und als endlich unter der zu kurz gewordenen Decke der theologisch-philosophischen Bildung die lange zurückgehaltenen künstlerischen Kräfte der Nation erobernd hervorbrachen, um die ganze Wirklichkeit der Menschen und Dinge sich untertänig zu machen, da waren sie fähig, diese Wirklichkeit in einer rührenden Schönheit, Einfalt und Größe zu erfassen und der aufhorchenden Welt eine Ahnung davon zu geben, worin das letzte, unnachahmliche Geheimnis unserer deutschen klassischen Dichtung eigentlich liegt: in der Entdeckung und Nacherschaffung der ganzen Fülle des natürlichen Lebens und seiner verborgensten Wachstumskräfte durch eine „schöne Seele", d. h. durch ein Gemüt, das noch ganz erfüllt war von den lange und innig gehegten Bildern und Klängen der übersinnlichen Welt, und alles irdische Geschehen in dem stillen Glanze ewiger Lebenswerte verklärt sah:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken? —

Wenn Deutschland heute, belastet mit einem Übermaß des Hasses und der Verkennung, um sein Selbstbestimmungsrecht und seine Entwickelungsfreiheit einen Kampf auf Tod und Leben zu führen hat und in solchem Kampfe sich abermals auf die bleibenden Grundwerte seiner völkischen Art und Kunst besinnen lernte, so weiß es den „größten deutschen Mann" sich als treuesten Helfer zur Seite, und Luthers Seelenkraft kann ihm über alle konfessionellen Schranken hinaus zu einem Hort des unerschütterlichen Vertrauens werden, daß schließlich — wie Fichte einmal sagt — „nicht die Gewalt der Arme noch die Tüchtigkeit der Waffen, sondern die Kraft des Gemütes es ist, welche Siege erkämpft". Deutschlands Feinde werden ihm sicherlich in nicht mehr fernen Tagen das Zeugnis geben müssen, daß das Streben nach Macht, Weltgeltung und Lebensspielraum ihm nicht Glücksspiel noch Selbstzweck gewesen ist, sondern unerläßliches Mittel und sittliche Pflicht, um hineinzuwachsen in die größeren Aufgaben, die es kraft der ihm geliehenen Gaben zum Heile der Menschheit zu erfüllen berufen ist. Ein prophetisches Wort Friedrich Nietzsches lautet: „Ehrwürdig und heilbringend wird der Deutsche erst dann den andern Nationen erscheinen, wenn er gezeigt hat, daß er furchtbar ist und es doch durch Anspannung seiner höchsten und edelsten Kunst- und Kulturkräfte vergessen machen will, daß er furchtbar war." An Luther und seinem Werke hat sich dies tiefe Wort zweifellos bereits bewährt; wir hoffen, es wird sich auch an den Erben seines Geistes bewähren, und über dem künftigen Geschicke unsres Vaterlandes werden allezeit die beiden hohen Mächte walten, die Gottfried Kellers Dichteraugen beim großen Schillerfeste des Jahres 1859 die Wacht halten sahen:

Seine unsichtbaren Hüter
Lehnten am Standartenschaft
In den goldnen Wappenröcken:
Das Gewissen und die Kraft.

Namen- und Sachverzeichnis [1]).

A.

Aaron 665.
Abälard 245.
Abendmahl 59f. 67. 85. 98. 119. 125. 141ff. 146. 148f. 156. 160. 175. 251. 261. 282. 292f. 389. 593. 673. 691.
Abendmahlsstreit 254. 264. 270. 277. 513. 710.
Aberglaube 261f. 466. 509. 515. 559ff. 579. 674f.
Ablaß 162. 250. 286. 453. 541.
Abraham 468. 560. 599. 666.
Abrenuntiation 151ff.
Absolutismus 5. 86f. 93. 437. 439. 493.
Ackerbau 348. 467f. 482.
Adam 40. 152. 196. 213. 414. 418. 423. 715.
Adiaphora 146. 151. 367. 732.
Agrikola, Joh. 79. 271. 541. 698. 707.
Agrippa von Nettesheim 515. 548.
Ägypter 551.
d'Ailly, Pierre 355.
Alberti, Leone Battista 591.
Alberus, Erasmus 597. 704f. 710.
Albrecht, Markgraf v. Brandenburg 613.
Albrecht, Erzbischof v. Mainz 665.
Alexander d. Gr. 321.
Alexander de Villa Dei 565.
Alfonsus, Petrus 703.
Allegorie 245f. 261. 263. 510. 556. 601. 682.
Altar 146.
Altdorf 571. 575.
Altenburg 53.
Altes Testament 19. 114. 136. 142. 144. 203. 206. 248. 260. 290. 327. 330. 338. 341. 353. 392. 400. 415. 440. 556. 577. 641. 644. 647. 654. 694. 710.
Ältestenkollegien 92. 101.
Alveld, Augustin 672.
Ambrosius von Mailand 498.
Amerika 99. 103. 131f. 393.
Amsdorf, Nik. v. 272. 641.
Anglikanische Kirche 282.
Annaten 49.
Annius von Viterbo 550.

[1]) Folgende Stichworte, die streckenweise fast auf jeder Seite vorkommen, wurden, um Raum zu sparen, nicht aufgenommen: Bibel, Christus, Evangelium, Evangelische Kirche, Erbsünde, Glaube, Katholizismus, Kirche (Sichtbare und Unsichtbare), Luther, Melanchthon, Papsttum, Römische Kirche, Sakrament, Wort Gottes. — Stichworte, die mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses leicht aufzufinden sind, blieben in der Regel gleichfalls ausgeschlossen.

Ansbach 572.
Antichrist 170. 201. 287. 471. 542. 566. 657. 674.
Antinomisten 79. 271. 361.
Antitrinitarier 195. 513.
Antoninus v. Florenz 537.
Apostolikum 112f. 122f. 125f. 145. 153. 279. 292. 694.
Apostolische Gemeinden 44f. 50. 54. 56f. 60. 62. 98. 100. 106. 125. 140. 145. 278.
Appellationen 49.
Arbeit, Arbeitsgesinnung 329. 336. 346f. 449ff. 454. 480. 485ff. 496. 714. 723. 732.
Aristoteles 175. 194. 234. 251. 340. 342. 344. 347. 376. 378. 394. 410. 432. 438. 468. 484. 524. 526. 528ff. 532. 558. 561f. 579f.
Armenversorgung 452—461. 478.
Arminius 507. 627.
Arnd, Joh. 723.
Arndt, Ernst Moritz 467. 636. 714.
Arnold, Gottfried 549.
Arrianer 278.
Askese 99. 311. 316. 320. 326. 329. 334. 337ff. 343. 353. 407.
Äsopus 201. 661. 684. 703f.
Assaph 692.
Astrologie 559. 579.
Athen 582.
Auferstehung 112.
Aufklärung 88. 93. 107f. 130f. 134. 136. 152. 169. 231. 237. 259. 295. 345. 383. 410. 444f. 492. 510. 547. 554. 583. 725ff. 731.
Augsburg 53. 158. 454. 481. 543. 560. 590. 627. 633f. 638. 687. 710.
Augsburgische Konfession 37. 95. 117f. 127. 239. 277. 282.
Augsburger Religionsfrieden (1555) 85. 137. 544.
Augustin 161. 177ff. 180. 182. 184. 224. 241. 247. 272. 319. 332f. 367. 371. 441. 504. 540. 554. 576.
Aurifaber, Joh. 686.
Aurogallus, Matth. 641f.
Aventin, Joh. 541.
Avianus 703.
Avignon 356.

B.

Babst, Val. 699.
Babylon 551. 670.
Bach, Joh. Seb. 622f. 682.
Baldung, Hans 603.
Bamberger Halsgerichtsordnung (1507) 110.
Bann 43. 45. 46f. 50. 61. 80. 82f. 92. 97. 101. 109. 150.
Barnes, Rob. 547.
Barock 604f.
Baronius, Caesar 542.
Bauernkrieg 52. 66. 78. 86f. 99. 399. 412. 439. 451. 464. 658.
Bayern 618. 639.
Beamtenstaat 18. 87.
Begräbnisfeier 161f. 617.
Behaim, Martin 507.
Beichte 59. 147—150. 154. 156. 160. 175. 261. 286. 310. 326. 367. 387. 529.
Beier, Kaspar 84f.

Bekenntniſſe 112. 117 f. 121—131. 218. 236. 239 f. 264. 270.
Bekenntniskirche 27. 63. 157.
Bekenntnisverpflichtung 109. 116 f. 120 f. 126. 128 ff. 138. 270. 281 f.
Bellarmin, Rob. 546.
Bergbau 468.
Bergmannsſprache 647 f.
Bergpredigt 96. 317. 324. 352. 373. 379 f. 392. 462. 469. 509.
Berlin 664.
Bernays, Mich. 624.
Bernhard von Clairvaux 177. 185. 504. 516.
Berthold von Henneberg 636.
Berufsethik 12. 23. 139. 228. 329. 346 f. 353. 358. 361. 381. 383 f. 400. 402. 448 ff. 485 ff. 488. 532. 712 f. 732.
Beſchneidung 154.
Beutelordnung Wittenberger 60. 457.
Bigamie ſ. Doppelehe.
Bilder, Bilderſturm 146. 590. 593 ff. 601. 603.
Bilderbibel 574. 595 f.
Biſchöfe 9. 32. 35. 43. 46. 49. 52. 55. 57. 71. 73. 75—81. 83. 85. 156. 325. 374. 626.
Biſchofseid 49.
Bismarck, Otto v. 6. 227. 429 f. 467. 493. 721.
Blaurock, Georg 98.
Boccaccio, Giov. 703.
Böddiker, Joh. 687.
Bogatzky, K. H. v. 724.
Böhme, Jak. 227. 511. 723.
Böhmen 58. 573. 632.
Böhmiſche Brüder 156. 462.
Bonus Herm. 549.
Borna 67.
Böſchenſtein, Joh. 571.
Brabant 53.
Brandenburg 150. 572. 664 f.
Brant, Seb. 660.
Braunſchweig 572. 663. 672.
Brautmeſſe 159 f. 617.
Brenz, Joh. 114. 679.
Briefkunſt 498 ff. 508. 680 ff.
Brieg 92.
Briegel, Wolfg. 619.
Brockes, Barth. Heinr. 717.
Brück, Gregor 82. 85.
Bruderſchaften 67. 452. 455. 618 f.
Brügge 458.
Bruno, Giord. 131. 515. 519.
Brüſſel 693.
Bucer (Butzer), Mart. 151. 157. 485.
Bucerismus 137.
Buch (Kloſter) 56.
Buchdruck 634 f.
Bücherſammlungen 536. 566.
Buchholzer, Georg 664.
Bugenhagen, Joh. 57. 80. 117. 158. 458 f. 642. 662.
Bünderlin, Hans 98.
Burgkmair, Hans 603.
Byzanz 336.

C. S. auch K.

Calvin, Joh. 41. 101—107. 135. 146. 152. 162. 170. 225. 272. 282. 392. 485. 601.
Calvinismus 103. 129. 132. 134. 144. 262. 281. 382. 392 f. 401. 438. 459. 483. 489. 590. 603. 711

Camerarius, Joach. 571. 705.
Campanus Joh. 169. 278.
Cantaten 622.
Capito, Wolfg. 562. 663.
Carion, Joh. 549.
Carlyle, Thom. 182. 368.
Caſtellio, Seb. 131.
Catoniſche Sprüche 703.
Chaldäer 551.
Chemnitz, Martin 262.
Choral 615ff. 621f.
Chriſtenheit (corpus christianum) 16f. 20. 21ff. 34—36. 43. 45. 47f. 50. 64. 74. 81. 98. 104. 111. 120. 335. 344. 348. 369. 435. 540.
Chriſtentum 2—4. 90. 94f. 97. 125f. 257. 285. 306. 322ff. 327ff. 332ff. 336. 350. 412ff.
Chriſtian II. von Dänemark 464.
Chriſtliche Freiheit 9—28. 30. 57. 59. 62. 78. 81. 89f. 98. 102. 104. 106. 118. 126. 129ff. 133. 135. 138. 141. 147. 188. 216. 229. 240. 249. 251. 255. 260. 267. 269. 286. 290. 299. 308. 311f. 353. 359. 371. 375. 386f. 394. 396. 401. 404. 412. 435. 447. 451. 488ff. 582. 588. 657. 714. 718. 726. 728.
Chriſtliche Geſellſchaft 12f. 24. 31. 34—36. 37. 50. 97. 102. 115. 334. 360. 372. 374. 386. 388. 391f. 409. 433. 435f. 440ff. 443f. 446. 571. 719.
Chytraeus, Nathan 705.
Cicero 167. 322. 376. 378. 409. 438. 484. 498—505. 510. 512. 530. 532. 580. 582. 680.
Clajus, Joh. 637. 687.
Cochläus, Joh. 543. 545.
Colet, John 168. 509.
Collegia muſica 619. 622.
Cornelius, Peter v. 607.
Cranach, Lukas 590. 600f. 603. 606. 641.
Cromwell, Oliver 161.
Cruciger, Kaſpar 80. 117. 642.

D.

Dänemark 426. 464.
Daniel 651.
David 249. 610. 665.
Dedekind, Friedr. 711.
Deismus 223f.
Dekalog ſ. Geſetz, Göttliches.
Dekretalen 72.
Denck, Hans 98. 511. 643.
Descartes, René 726.
Deutſcher Unterricht 570f.
Deutſches Chriſtentum 5. 13f. 141f. 151. 179f. 215. 230. 308. 394. 492f. 521. 634ff. 691. 713f. 731ff.
Deutſchland 5. 13. 134. 146. 168. 280. 374. 390. 393. 412. 444. 457. 545. 549. 557. 627. 639. 648. 689. 732f.
Diakonen 101. 325. 459.
Dialektik 526.
Diederich von Stade 688.
Dietenberger, Joh. 685.
Dietmar 683.
Dilthey, Wilh. 165.
Dionyſius Areopagita 167.
Dogma, Dogmatismus 116. 118. 126. 130. 168f. 190. 192f.

217 ff. 233 ff. 235—240. 259 f. 275. 278. 282. 284—300. 556 f. 585.
Dolzig, Hans v. 692 f.
Donatismus 43. 110. 149 f.
Donatus, Aelius 565.
Doppelehe 260. 421.
Dreieinigkeit 125. 215 f. 278. 290. 292. 299. 513.
Dresden 91. 620.
Duns Skotus 513. 524.
Dürer, Albr. 590. 602. 606—609 625. 667. 714.

E.

Ebenbild Gottes 25.
Eber, Paul 707.
Eberlin v. Günzburg 456.
Eck, Joh. 472. 545. 685.
Eckart, Meister 723.
Edemberger, Lukas 612.
Ehe, Eherecht 12. 23. 47. 76—85. 158—161. 228. 321. 329. 346. 381. 410—421. 469. 487. 658 f. 706. 712 f.
Eid 97. 110. 117. 334. 337. 352. 464.
Eigenkirchenrecht 18. 334.
Eigentum 228. 316 f. 329. 347 f. 381. 469 f. 472. 484.
Einhard 550.
Eisenach 415. 475. 590.
Eisleben 590.
Elias 665. 679. 710.
Elisäus 610.
Elisabeth, Heilige 598.
Emser, Hieronymus 545. 663. 672. 685. 710.
Engel 599.
England 103. 134. 159. 161. 168. 175. 280. 484. 618. 625.
Englische Revolution 99. 134. 136.
Enea Silvio 536.
Eoban Heß 5. 564. 571.
Epiktet 322.
Erasmus, Desiderius 5. 96. 168 f. 182. 241 ff. 273. 275. 278. 286. 469. 509 ff. 512 f. 520. 522. 538. 543. 562. 589. 645. 663.
Erfurt 558 f. 564. 590. 633. 698.
Erkenntnislehre 524 f. 580.
Erlösung 25. 180. 182. 186. 188 f. 191. 195 f. 200. 202. 204 ff. 207 ff. 215. 217 ff. 222. 224. 263. 294. 296. 305. 315. 323. 326. 341. 359. 417. 509. 696 f. 712. 717. 727.
Erntedankfest 145.
Erwählung 103 f. 174. 191. 209 f. 213. 222 f. 241. 269. 275. 283. 293. 299. 318. 323. 333. 342. 353. 392. 400. 485.
Eschatalogische Stimmung 63. 181. 316 ff. 324. 328. 351. 398.
Eßlingen 53.
Euripides 706.
Europa 99. 161. 167. 268. 282. 328. 618.
Eva 40. 196. 418.
Ewiges Leben 10. 112. 122. 153. 162. 168. 184. 188. 191 f. 209 f. 218. 305. 314. 323. 341. 365. 387. 718.
Exorcismus 151 f.

F.

Fabeldichtung 702—706.
Fasten 9.

Fastnachtspiele 706. 708f.
Faustsage 625. 711.
Fegefeuer 162. 250. 320.
Feiertage 47. 144f.
Ferdinand v. Oesterreich 110. 618. 627.
Fichte, Joh. G. 1. 228. 288. 310. 467. 719. 721. 724. 733.
Fides implicita 118. 247. 275. 280. 286. 296. 298.
Finck, Heinrich 612.
Firmung 156f.
Flacius, Matth. 260. 262. 280. 541. 546. 555ff.
Flamen 591.
Flavius Blondus 535f.
Flettner, Peter 603.
Florenz 136. 163.
Fluchen und Schwören 19. 76. 466.
Flugschriftenliteratur 634. 681f.
Forster, Georg 612.
Franck, Seb. 91. 118. 262ff. 511. 547ff.
Frangk, Fabian 687.
Frankfurt a. M. 481.
Frankfurt a. O. 574.
Frankreich 87. 103. 132. 134. 161. 168. 280. 553f. 557. 625.
Franz von Assisi 185. 504. 597.
Freimaurer 728.
Freiwilligkeitskirche, Freikirche 25. 63. 68. 75. 100. 102. 106. 352. 731.
Freytag, Gustav 1.
Friedrich II., Kaiser 711.
Friedrich III., Kaiser 632.
Friedrich der Große 431. 493.
Friedrich der Weise 590. 618. 637. 680. 711.
Friesland 98.
Frischlin, Nikod. 710.
Fronleichnamsfest 145.
Fugger 454. 472.
Führich, Jos. von 607.
Funck, Joh. 549f.
Furttenbach, Jos. 604.

G.

Galilei 224. 516. 725.
Gebet 9. 42. 61. 142. 144. 151f. 160. 370. 387. 432. 452.
Gebhardt, Ed. v. 608.
Geduld 391.
Gegenreformation 5. 91. 103. 393. 438. 509. 604.
Gehorsam 184. 176. 184. 228. 252. 254f. 280. 320. 324. 349. 379. 382. 389. 396. 399ff. 419. 424. 427. 433. 443. 448. 463. 469. 488ff. 540. 581.
Geiler von Kaisersberg 455. 682.
Geistliches Konzert 619.
Geistliches Recht 43. 55. 81. 83ff. 92. 334. 336. 419. 421. 440. 471f. 517. 541. 560.
Geld, Geldwirtschaft 347f. 453. 468. 470—474. 481—486.
Gelübde 250. 266. 412f. 658.
Gemeindebegriff, Gemeindekirche 27. 29f. 33. 35—39. 46. 49—51. 53—65. 69. 72. 80f. 83. 87ff. 90. 92. 97f. 100f. 104. 106ff. 111. 116—119. 140—143. 146f. 155—158 160. 162ff. 181. 186. 281. 316. 318.

356. 387. 392. 438. 442. 459f. 492.
Gemeinschaft des Glaubens 10f. 23ff. 34—45. 48—52. 57—59. 61ff. 65. 74f. 93. 97f. 100—108. 111. 116. 122. 125. 133. 140—143. 146f. 155. 163. 181. 186. 190. 237. 266ff. 295. 322f. 360. 369. 390. 396. 405—410. 435ff. 491.
Gemeinschaftsidee 494. 727—733.
Genf 105. 114.
Genossenschaftsrecht 28f. 104. 107f. 130. 137. 296. 334. 351f. 445. 454. 492f. 583. 625.
Genugtuung 147. 208. 282. 290. 292. 299. 306. 512.
Georg, Herzog v. Sachsen 20. 618. 664.
Gerbel, Nikol. 98.
Gerhard, Joh. 262. 444.
Gerhardt, Paulus 702.
Gerson, Joh. 355.
Gesetz, Göttliches 79. 115. 118. 123. 126. 128. 174. 176. 192f. 196ff. 207f. 216. 234. 236. 248. 250. 255. 271. 290. 305. 330. 341f. 361. 367. 371. 376—383. 392. 396. 403. 409. 436. 580f. 595.
Geschichtsforschung 524. 534. 554. 565f.
Gesinde 19. 156.
Gewerbe 19.
Gewissensfreiheit 27. 69. 115. 128. 131—138. 257f. 374. 447. 584f. 589.
Gießen 574.
Glareanus, Heinr. 507.
Gleichheitslehre 28. 322f. 325. 331. 333. 336. 349. 353. 429f. 445. 451.
Glocken 64. 146. 162.
Gnade 147. 149f. 153f. 172. 174ff. 178. 183. 185f. 189. 192. 200. 207—209. 211. 219f. 223. 226. 240. 250. 261. 273. 275f. 282. 291. 305ff. 309. 314f. 340ff. 350. 352f. 356. 359. 366. 384. 387. 392. 396. 416. 424. 485. 489. 512. 518. 559. 581. 695. 722. 725. 731.
Gnesiolutheraner 129. 275.
Goethe, Joh. Wolfg. v. 214. 227. 495. 547. 623f. 640. 689. 702. 712ff. 716ff. 719. 721ff. 726ff. 729ff.
Goldenes Zeitalter 321. 330f. 627.
Gomorrha 670.
Gottesdienst 52. 54. 56. 59. 61f. 65. 66f. 69. 72. 75. 117. 119. 139—163. 215. 284. 312. 360. 383. 389. 416. 424. 448. 482. 487. 567. 573. 582f. 588. 593. 603. 614f. 617. 624. 634. 691. 698. 714. 732.
Gottesglaube, Gottesgedanke 166. 172ff. 175ff. 178—226. 269. 286f. 297. 301ff. 359. 530. 560. 580ff. 583. 585f. 712. 715—722.
Gotteskindschaft 9. 139. 189. 208. 210f. 286f. 299. 305. 312. 351. 360f. 367. 381. 407. 595. 662. 712. 719. 726.
Gotteslästerung 65. 69. 76. 111f. 115. 119. 133. 434.

Gottsched, Joh. Chr. 688.
Greff, Joach. 707.
Gregor der Große 333. 599.
Gregor VII. 337.
Gregor von Heimburg 523.
Gregorianischer Kalender 145.
Greifswald 574.
Griechen 500f. 509. 531. 537. 546. 551. 565f. 708.
Griechische Kirche 39.
Griechische Religion 8. 194. 308. 509.
Griechische Sprache 576f. 645f. 650f.
Grimma 572.
Grotius, Hugo 438.
Grünewald, Matth. 603. 625.
Gütergemeinschaft 316. 321. 324. 353f. 468f. 477. 484.

H.

Habakuk 670.
Halljahr 480.
Hamann, Joh. Georg 725.
Hammerschmidt, Andr. 619.
Handauflegung 117. 156f.
Händel, Georg Friedr. 622.
Handelsgesellschaften 479f.
Handelswesen 19. 467—486.
Hans von Amberg 590.
Hanswurst 672.
Harnack, Adolf v. 240.
Hartmann, Andr. 709.
Hase, Karl v. 542.
Hasenberg, Joh. 710.
Hätzer, Ludw. 98. 169. 643.
Hausmann, Nik. 66.
Häusser, Ludw. 689.
Hayneccius, Martin 709.
Hebräisch 577. 641. 645. 649ff. 652f. 656.
Hedio, Kaspar 458.
Hegenwalt, Erhart 692.
Heidelberg 574. 590.
Heiden, Heidentum 12. 23. 34. 35. 40. 65. 139. 151. 154. 183f. 195. 214. 279. 322ff. 335 364. 376. 378. 426. 431. 463. 497. 502ff. 527. 530. 583.
Heidenmission 322. 324. 391.
Heiligenverehrung 142. 145. 236. 250. 343. 595. 597.
Heiliger Geist 153. 167. 241ff. 244f. 248. 252. 257f. 261. 263f. 268. 271. 274f. 289. 293. 295. 306. 370. 376f. 442. 513. 555. 582. 637. 646. 692. 725.
Heine, Heinrich 638.
Heinrich von Zütphen 683.
Heinrich, Herzog von Braunschweig 663. 672. 693.
Helber, Seb. 688.
Heldensage 536. 696.
Helmstedt 574.
Heman 692.
Henneberg 92.
Herder, J. G. v. 445. 624. 683f. 689. 701. 716. 724ff. 727f. 731.
Hermeneutik 524. 554—557.
Herodes 668.
Hessen 92. 98. 157. 632.
Hetzer s. Hätzer
Hexenglaube 197. 515. 560. 711.
Hieronymus 554. 576. 600.
Hirtzwig, Heinr. 709.
Hoffmann, Melchior 99.
Hofprediger 91.

Holbein, Hans d. Ä. 602. 625.
" " " J. 603.
Holland 53. 103. 134. 137. 161. 553. 557. 604.
Hölle 112. 132. 199. 202. 210. 320. 599.
Holtzmann, Daniel 705.
Homberger Kirchenordnung 62.
Homer 145. 645. 656. 677.
Homoousios 125.
Hubmaier, Balth. 98.
Hugenotten 553.
Humanismus 87. 136ff. 167f. 169ff. 233f. 242. 246. 249. 259. 264. 272. 279. 295. 308. 312. 339. 354. 405. 417. 447. 497—512. 520ff. 528f. 531ff. 534. 536. 538f. 542. 551ff. 554. 562ff. 565ff. 575. 577ff. 582ff. 627f. 632f. 635. 671. 688.
Humor 664f.
Hus, Hussiten 41. 156. 354. 600. 695. 710.
Hut, Hans 98.
Huter, Jakob 98.
Hütlin, Matth. 648.
Hutten, Ulrich v. 454. 541.
Hymnen 694. 697.

J.

Idealismus, Deutscher 14. 169. 214. 217. 224. 226—229. 235. 288. 306f. 398f. 405. 586ff. 717—733.
Imputationslehre 193. 276.
Independentismus 132. 134.
Inkorporation 53—56.
Innocenz III. 339.
Inquisition 112. 135.
Inspirationslehre 240. 243—247. 253. 259ff. 262. 410. 555f. 558. 683.
Institoris, Heinr. 418.
Instrumentalmusik 617. 619—622.
Interim 157.
Investiturstreit 18.
Italien 5. 168. 504. 539. 552. 577f. 590f. 607. 619. 621f.
Jacopo dei Barbari 590.
Jean Paul 664.
Jeduthun 692.
Jena 574. 675.
Jericho 665.
Jerusalem 667.
Jesuiten 577. 605. 709.
Joachim II, Kurfürst von Brandenburg 664f.
Joachimstal 613.
Johannes, Evangelist 241f.
Johannes der Täufer 668.
Johann der Beständige 71. 618.
Johann Friedrich von Sachsen 68.
Jonas, Justus 67. 80. 117. 636. 642. 665. 698.
Joseph 478. 602. 667f.
Josquin du Près 612. 616.
Josua 261. 653. 665.
Jotham 704.
Jud, Leo 685.
Juden, Judentum 139f. 189. 195. 249. 251. 264. 279. 376. 378f. 413. 426. 472. 519. 536. 560. 565. 593. 647. 668. 670. 708.
Judith 708.
Juristen 82—85. 90ff. 110f. 134.

384. 419. 424. 426. 438. 440. 472. 478. 507. 527 f. 564 f. 572. 583 f.
ius circa sacra 93.
ius in sacra 93.

K. (S. auch C.)
Kaiphas 245.
Kaiserliche Kanzlei 632. 637.
Kaisersage 626 f.
Kaisertum 53. 132. 134. 423 f. 438. 464 f. 545 f. 625 f.
Kanonisches Recht s. Geistliches Recht.
Kant, Imman. 224. 227. 286. 288. 511. 526. 725 f.
Kantoreien 616—620. 622.
Kardinäle 49. 350.
Karl der Große 146. 544. 546. 550.
Karl V. 110. 135. 426. 458. 544. 618. 627. 672.
Karlstadt, Andreas Bodenstein von 58. 67. 100. 148. 456. 691. 710.
Kasteien 9.
Kastenordnung, Leisniger 56 f.
„ , Wittenberger 60.
Katechismus 61. 69. 121. 125 f. 140. 151 f. 156. 160. 216. 282. 284. 380. 442. 569 f. 573 f. 595. 599. 634. 685. 690 f. 701. 712.
Kaufmannsstand 467—470. 564.
Keller, Gottfr. 733.
Kepler, Joh. 224. 244. 515 f. 725.
Ketzer, Ketzerverfolgung 17. 35. 37. 70. 103. 109—116. 123 ff. 128. 135. 247. 254. 279. 293 f. 337 f. 353. 548 f.
Keuschheitsideal 412 f. 473.
Kielmann, Heinr. 709.
Kierkegaard 184.
Kinderglauben 122. 154 ff. 261. 292 f.
Kindertaufe 99. 151 f. 154. 157.
Kirche und Religion 3 f. 11. 95. 108. 285—300. 626.
Kirche und Staat s. Staat.
Kirchenbau, Evangel. 146. 592 f. 603 f.
Kirchengesang, Kirchenmusik 614—617. 620 ff. 691. 699.
Kirchengewalt 32—36. 38. 43—47. 65. 71 f. 81. 86. 93 f. 100 f. 107.
Kirchengut 47. 66. 68. 72. 91. 453—457. 459 f. 478. 487. 605.
Kirchenjahr 145.
Kirchenlehre 11. 65. 75. 126 f. 130. 229. 233. 254. 262. 271. 281 f. 511.
Kirchenlied, Evangel. 570. 622. 634 f. 656 f. 690—702.
Kirchenlied, Kathol. 691. 695. 702.
Kirchenordnungen 46. 51. 69 f. 73 f. 75. 102. 117. 145. 151. 160 f. 163. 458.
Kirchenrecht 28 ff. 39—51. 53 ff. 57. 75—85. 93. 103 ff. 106. 116. 120. 130. 133. 135. 137. 164. 422. 434. 473.
Kirchenverfassung 11. 27 f. 30. 39. 50 f. 52. 62. 75. 77—79. 91 f. 101 f. 107 f. 116. 120. 233. 272.
Kirchenvisitation s. Visitation.
Kirchenzucht 11. 47. 51. 76 f. 79 f. 83. 92. 97. 101 ff. 118 f. 150 157. 164. 271. 438.

Kleiderordnungen 19. 482.
Kleist, Heinr. v. 714.
Klopstock, Joh. Gottl. 636. 684. 688f. 702.
Klöster 9. 67. 69. 357. 452f. 455f. 487. 563. 572. 658.
Klug, Jos. 700.
Koburg 590. 703f.
Köln 592. 633.
Kolonisation, Ostdeutsche 626 631f.
Kommunismus s. Gütergemeinschaft.
Konfirmation 156ff.
Königsberg 574.
Konkordienbuch 282.
Konkordienformel 129. 281f.
Konkupiscenz 182f.
Konsistorien 76—95. 101. 116. 120. 420. 437.
Konstitutionalismus 108.
Kontrapunkt 613. 619ff.
Konzil von Chalcedon 124. 290.
Konzil von Nicäa 290. 576.
Konzil von Trient 280f, 555.
Konzilien 9. 18. 32. 37. 48f. 51. 123. 345. 350. 355. 455. 541. 672.
Kopernikus, Nik. 224. 261. 515f. 558. 579. 725.
Körperliche Übungen 574. 611f.
Krebs, Konrad, 592.
Kreuzzüge 167. 335. 428. 465.
Krieg 350. 352f. 381. 462—467.
Kryptocalvinismus 152.
Kunst, Bildende 168. 335. 565. 589—609. 628. 670. 716. 728f.
Kurrende 617. 620.
Küsterschulen 570.

L.

Laienfrömmigkeit, Laienchristentum 21. 98. 100. 118. 126. 129. 139. 142. 167. 184. 187. 235. 241. 285ff. 306f. 353. 408. 415. 435. 516. 602. 635. 720. 731.
Laienkelch 67. 143.
Laienkultur 4. 14. 18. 20. 159. 167. 226. 235. 272. 337f. 346. 354ff. 357. 388. 417. 435. 454f. 487. 496f. 565. 602. 626. 628. 634f.
Lambert von Hersfeld 550.
Landeshoheit 18. 283.
Landesherrliches Kirchenregiment 19. 30. 32—36. 66. 71. 73. 75. 80ff. 85f. 89f. 91. 93. 95. 104. 119. 129f. 134f. 422.
Landeskirchentum 18. 20. 27. 30—34. 53. 70. 73ff. 80ff. 89f. 119. 121. 134. 164. 271. 282. 299. 435.
Landfrieden 19. 65. 73. 85. 112. 115.
Lang, Joh. 645. 647.
Latomus, Jak. 125.
Lauremberg, Joh. 686.
Lausitz 632.
Lazarus 709.
Le Fèvre d'Etaples 168.
Lehensstaat, Lehenswesen 18. 334. 348. 465f.
Lehrfreiheit 118.
Leibeigenschaft 451.
Leibniz, Gottfr. Wilh. v. 227. 288. 511. 588. 687. 726.
Leipzig 38. 240. 481. 574. 620.

633. 662. 672.
Leisnig 56. 60. 457.
Lemnius, Simon 710.
Lessing, Gotth. Ephr. 288. 371. 585. 664. 684. 688.
Liberalismus 345. 439 f. 493.
Liebestätigkeit 57. 60. 68. 72. 92. 101. 321. 330. 350. 452—461. 477. 487.
Liegnitz 92.
Linck, Wenzel 456. 594. 612.
Litanei 144.
Livland 53. 484.
Logoslehre 321. 330.
Lossius, Luk. 616.
Ludwig, Otto 22.
Lüneburg 597.
Luther, Katharina 419.
„ , Hans 702.
„ , Magdalene 700. 702.
Lutherische Kirche 95. 143 f. 146. 148. 152. 157.
Luthertum 7. 103 ff. 223 f. 231 f. 234 f. 237. 262. 280 ff. 295. 300. 388. 393. 401. 426. 438. 451. 459. 492. 557. 563.

M.

Mabuse, Jan 590.
Macchiavelli 539 f. 544. 551.
Magdeburg 590.
Mähren 98. 632.
Major, Georg 260. 707.
Mainz 577.
Manichäer 110. 198 f. 326 f.
Mansfeld 590.
Manuel, Niklas 709.
Manz, Felix 98.
Marburg 574.
Maria 599. 651. 666 ff.
Marienverehrung 145. 236. 335. 595.
Marsilius von Padua 355 f.
Martinslieder 710.
Mathesius, Joh. 543. 601. 613. 616. 646 f. 686. 703 ff. 715.
Maximilian I., Kaiser 632. 637. 687.
Meistersinger 620. 698. 705. 708. 711.
Meißen 572. 632.
Meißnische Sprache 686.
Meit, Konrad 603.
Menius, Justus 114. 571.
Menschenrechte 13. 131 f. 134. 138. 321. 345. 438. 447. 532. 534.
Mensuralmusik 618. 620.
Merkantilismus 460. 481.
Messe 33. 35. 56. 67. 69. 142 f. 146. 164. 250. 634. 691. 693.
Meßgewänder 146. 607.
Methodismus 181.
Meyer, Konr. Ferd. 671.
Michaelis, Joh. Dav. 688.
Miltenberg 53.
Mittelalter 1—6. 14. 32. 96. 162. 166. 169. 175. 178. 184. 223. 230 ff. 234. 239 f. 245. 253. 256. 290 f. 329. 332. 334. 336. 339. 348. 352 f. 383. 415. 443. 455. 497. 528. 531. 538. 550. 562. 575. 591. 600. 604. 607. 627. 631. 694. 727.
Mitteldeutschland 631 f. 688.
Möller, Paul 590.
Mönchtum 63. 100. 158. 168. 186. 311. 327 ff. 333. 335. 338.

343. 352. 357 f. 367. 369. 372. 392. 397. 402 f. 410. 413. 448 f. 496 f. 541. 563. 590. 599 f. 604. 658.
Morhof, Daniel Georg 687.
Moses 243. 249 f. 409. 595. 653. 665. 715.
Motette 613. 621 f.
Mülhausen i. Th. 53.
Münster i. W. 99. 168.
Münster, Sebast. 549.
Münzer, Thomas 150. 399.
Münzwesen 19. 470. 480. 647 f.
Murner, Thomas 660. 693. 710.
Musik 565. 573. 597. 610—623.
Mutianus Rufus 522.
Mykonius, Friedr. 543.
Mystik 97. 99. 169. 177 f. 180. 186. 190. 199. 207. 215. 224. 264. 286 f. 308. 336. 338. 353 f. 357. 367. 371. 504. 509. 514. 548. 585. 625. 628. 647. 681. 694. 723. 731.

N.

Nachdruck, Unerlaubter 528.
Nachfolge Christi 4. 98. 167 f. 203 f. 236 f. 241. 263. 286 f. 315. 352. 366. 462. 510.
Nächstenliebe 23. 139. 187. 228. 317. 324. 328. 333. 336 f. 342. 351. 361 ff. 366 f. 370. 372 f. 376. 379. 385. 387. 389. 392. 396. 402. 408. 410. 417. 433 f. 436. 439. 441. 449 f. 456. 459. 463. 467. 469. 485 ff. 572. 719. 732.
Naorgeorgus, Joh. 709 f.
Narcissus 591.
Naturgefühl 220 ff. 716 f.
Natürliche Ethik 311. 322. 341. 365. 376 ff. 380. 383. 385. 395. 401. 403. 409 f. 413. 417. 527—530. 580 ff.
Natürliche Religion 4. 8. 122 f. 136 f. 229. 234. 294 f. 322. 341. 520. 530. 534. 562. 580 ff 583.
Naturphilosophie 513 ff. 516. 520. 534.
Naturrecht 28 f. 32. 34. 107. 131 f. 175. 321 ff. 330 ff. 333. 337 f. 340. 343. 345. 349 f. 352. 355. 371. 375 ff. 378. 380. 392. 423 ff. 427. 429. 431 f. 436. 438 ff. 442. 462. 469. 502 ff.
Naturwissenschaft 507 f. 515—520. 558—562. 575.
Nauclerus, Joh. 537.
Nazarener 607 f.
Nazareth 667 f.
Neues Testament 142. 206. 242. 248. 333. 382. 392. 400. 415. 556. 577. 595. 641. 644 f. 654. 685 f. 694. 701. 724.
Neuhochdeutsche Gemeinsprache 628—640. 649. 684—689.
Neujahrsfeier 146.
Neuprotestantismus 7. 231.
Newton, Isaak 725.
Niederdeutschland 633. 686. 688.
Niederlande 374. 458. 621. 680. 693. 697.
Nietzsche, Friedr. 227. 733.
Nikolaus I., Papst. 99.
Nikolaus von Kues 514. 542.
Nikolaus von Lyra 242.
Noah 423, 596.

Nominalismus 173—177. 179. 254. 276. 356. 514. 528f. 579.
Nopus, Hieronymus 707.
Notepiskopat 32f. 65. 68. 71. 75. 85. 422.
Nürnberg 69. 158. 454. 457f. 571. 574. 590. 600. 633. 638. 698.

O.

Oberdeutschland 687f.
Obrigkeit 12. 17f. 19f. 23. 29. 31f. 47ff. 50f. 53ff. 56f. 65f. 69. 70f. 73. 78. 80f. 89f. 100ff. 110f. 113. 115f. 118. 128. 130. 133ff. 138. 175, 196. 228. 281. 348ff. 372f. 381. 384. 388f. 391. 399. 412. 422—444. 452—457. 469. 477f. 567f. 594. 605. 706.
Obsopoeus, Vinc. 564.
Occam, Wilh. v. 32. 174f. 254. 355. 514. 524. 533.
Oekolampad, Joh. 277.
Oesterreich 98. 573. 632. 639.
Offenbarung 41. 122f. 168. 175. 179. 184. 196. 207. 210. 234. 239. 244ff. 249. 252ff. 259f. 278. 289. 291. 294ff. 297. 340f. 349. 356. 359. 371. 380. 438. 513. 520. 525. 528. 531. 534. 558. 580ff. 583. 731.
Ohrenbeichte 250.
Okkultismus 515. 518. 560. 562.
Oper 621f.
Opfer 9. 290.
Opitz, Martin 688.
Oratorium 623.
Ordination 46. 91f. 116f.
Orgel 64. 615. 619.
Origenes 330. 556.
Orlandus Lassus 616.
Orthodoxie s. Rechtgläubigkeit
Osiander, Andr. 118. 600.
Osiander, Lukas 615
Osterfest 145

P.

Palliengelder 49.
Paminger, Leonhard 612.
Pantheismus 169. 175. 220. 224. 322. 514ff. 518.
Passionsspiele 628. 670. 706ff.
Patenschaft 83. 155.
Patronat 18. 53. 55. 67. 71. 87. 91. 100.
Paul III, Papst 672.
Pauli, Benedikt 80.
Paulus, Paulinismus 43. 57. 96. 165. 167f. 178ff. 182f. 191. 224. 241f. 258. 272. 287f. 292. 306. 315. 322. 330. 344. 352. 371. 415. 479. 582. 595. 598.
Paulus Diakonus 550.
Peacock 547.
Pelagius 194. 201. 218.
Perikopen 146.
Perser 426. 551.
Petrarka 500.
Petrus 242. 292. 345. 425. 668f.
Peucer, Kaspar 550.
Peuerbach, Georg 507.
Pfarrhaus, Evangel. 446f.
Phädrus 703.
Pierre de la Rue 612.
Pfingstfest 145.
Pflegschaft 53.

Pflüger, Konrad 590.
Philipp der Großmütige, Landgraf v. Hessen 111. 137. 618.
Philippisten 129. 281.
Phönizier 551.
Pico von Mirandola 515.
Pilatus 670.
Pirckheimer, Wilib. 523.
Pietismus 88. 106. 150. 158. 388. 460. 488. 604. 619. 622. 724f. 730f.
Placet 19.
Planck, G. J. 280.
Platina 535.
Plato, Platonische Philosophie 167. 194. 344. 354. 394. 484. 510. 514f. 522. 579.
Platonische Akademie 136. 168. 509. 511.
Plautus 530. 706.
Poggio, Franz 703.
Polen 573.
Polizei 19. 78ff. 114. 135. 140. 145. 257. 433f. 437. 459. 482.
Pommern 92. 572.
Prädestination s. Erwählung
Prätorius, Stephan 310.
Prätorius, Michael 616.
Predigt 141ff. 148. 162. 268. 284. 635. 661. 682f. 689. 691. 701.
Predigtamt (Pfarramt) 23. 44. 46f. 50f. 54ff. 66ff. 69. 71ff. 79. 92. 99f. 101. 113. 115ff. 118. 127. 130. 164. 267. 280. 370. 389. 412. 425. 568.
Predigtmärlein 683.
Priesterehe 67.
Priesterschaft 11. 35. 54. 139. 142. 147. 149. 189f. 221. 247. 325f. 328. 335. 353. 449. 634.
Priestertum, Allgemeines 21. 27f. 30. 37. 46. 51f. 63. 79. 90. 95. 100. 118f. 139. 163. 268f. 357. 372. 388. 435. 444. 702.
Prosastil, Neuhochdeutscher 682ff.
Protestantismus 5. 7. 25—28 31. 36f. 67. 79. 89. 100. 105f. 108f. 114. 121. 127. 129. 164f. 223. 229. 231f. 239. 283. 382. 408. 519. 560. 577. 585f. 589. 606. 608. 622.

Q.

Quintilian 703.

R.

Raffael 582.
Ranke, Leop. v. 15f. 165. 727.
Rationalismus 158. 427. 438. 445. 486. 492f. 511. 513. 516. 534. 583. 604. 619 714.
Ratke, Wolfg. 686.
Ratzeberger Matthäus 543.
Rebhun, Paul 687.
Rechtfertigungslehre 79. 122. 172. 175f. 178. 188f. 190f. 192f. 195. 210. 214. 222. 224. 226. 248ff. 252ff. 270. 276. 281. 287f. 290f. 305ff. 308f. 360f. 371. 392. 396. 456. 585f. 697. 709.
Rechtgläubigkeit 118. 129f. 134f. 148. 223f. 253. 255. 278f. 283. 295. 297. 440.
Reformation, Wesen der 4—15. 22. 25. 34. 36f. 80f. 86ff.

92—96. 103. 109. 114. 116. 120f. 127. 130. 132. 138. 145. 172. 178f. 185—188. 216ff. 226. 229ff. 232. 256ff. 261. 264—271. 283. 285. 288. 293ff. 296—309. 323ff. 360—368. 384. 393—410. 443ff. 445. 487—494. 521f. 532f. 578. 584ff. 712—733.
Reformationsfest 145.
Reformation und Kultur 12. 26. 31. 114f. 128. 187. 285. 308f. 311f. 357—366. 371f. 379f. 382. 397—410. 712ff.
Reformierte Kirche 100—108. 143. 146. 150. 157. 280. 614. S. auch Calvinismus.
Regensburg 53.
Reich Gottes 8. 12f. 17. 23. 35. 104. 108. 122. 154. 210ff. 214. 229. 241. 268. 294. 316. 320. 325. 337. 346. 350. 360. 366. 369f. 373ff. 377. 381. 384f. 398. 402ff. 417. 435f. 441. 461ff. 485. 490. 521. 534. 542. 567. 571. 586f. 719. 726.
Reineke Fuchs 705.
Religion und Politik 428ff.
Religion und Sittlichkeit 216. 220. 226—229. 275f. 360ff. 363ff. 368. 505.—512. 540. 731f.
Religion und Theologie s. Theologie.
Religionsgeschichtliche Methode 136. 510. 534.
Rembrandt 606.
Renaissance 167f. 497. 503ff. 509—516. 590ff. 607f. 709.
Reuchlin, Joh. 515. 645.
Reue 149f.
Rhau, Georg 612.
Rhetorik 501. 526. 556f. 584. 676.
Richter, Ludwig 608.
Riemenschneider, Tilmann 603.
Riga 568.
Rinckart Martin 709.
Rinteln 574.
Ritterakademien 574.
Rivander, Zachar. 710.
Rollenhagen, Georg 705.
Rom 33. 39. 49. 131. 138. 336. 441. 487. 507. 509. 546. 590. 628.
Romanismus 5f. 8. 16. 18. 24. 308. 334. 393. 433. 626.
Romantik 259. 445 587. 607. 624. 702.
Römisches Recht 161. 321f. 355. 438. 471f. 501. 507. 552
Römisches Reich 2—4. 17. 110. 114. 320. 323f. 329. 331. 334. 426. 466. 502. 537. 539f. 546. 551. 565. 567. 626f. 669.
Romulus 703.
Rörer, Georg 641f.
Rostock 574. 686.
Rothe Richard 25.
Röting, M. 571.
Röubli 98.
Rupf, Konrad 612.

S.

Sabellicus 537.
Sachs, Hans 600. 602. 675. 698. 705. 708. 711.
Sachsen 66f. 69ff. 71f. 73. 570.

572 f. 577. 632. 637. 639. 704. 708.
Salomo 243. 415. 593.
Samosatener 278
Satan s. Teufel.
Satisfaktion s. Genugtuung.
Savonorola 185.
Scheffler, Joh. 702. 723.
Scheidt, Sam. 619.
Schein, Joh. Herm. 619.
Schenkendorf, Max v. 714.
Schiller, Friedr. v. 227. 306. 367. 490. 586 f. 713 f. 728. 731. 733.
Schlegel, Friedr. v. 689.
Schleiermacher, F. D. E. 36. 227. 232. 731.
Schmalkalden 600. 605.
Schmalkaldischer Bund 127. 134. 627.
Schlesien 98. 572 f. 632. 687.
Schlüsselgewalt 44. 47. 50. 72. 81. 90. 93. 101. 130.
Schnorr v. Carolsfeld 607.
Scholastik 168, 173. 188. 210. 234 f. 272. 280. 285. 290. 297. 299. 446. 499. 523 ff. 526 ff. 562 f. 565. 575 f. 584. 628. 639. 660. 682.
Schoner, J. 571.
Schöne Seele 367. 732.
Schönsperger, Hans 687.
Schopper, Hartmann 705.
Schottland 134
Schuldrama 576. 617. 706—710.
Schulpforta 572.
Schulwesen 47. 66 f. 72. 79. 101. 145. 156. 284. 446. 458. 478. 508. 524. 531. 537. 562—577. 605. 615 ff. 698. 704. 706.
Schulzwang 572.
Schurf, Hieron. 80. 83.
Schütz, Heinr. 619.
Schwaben 687.
Schwärmertum 8. 27. 43. 52. 69. 72. 114. 116. 118. 121. 126 f. 128. 135. 141. 146. 154, 211. 221. 223. 227 f. 237. 244. 249 f. 256. 258. 262. 264. 270. 279. 281. 290. 297. 308. 319. 325. 353. 375. 405. 433. 447. 471. 563. 639.
Schweiz 98. 146. 426. 464 f. 687.
Schweizerdeutsch 639.
Schwerin 604.
Schwertfeger, Joh. 600.
Seckendorff, V. L. v. 444.
Seelenmessen 62.
Sektenwesen 11. 29. 33. 39. 63. 65. 69. 72 f. 114. 121. 256. 267. 325. 333. 352 f. 357. 369. 371. 393. 395. 401. 403. 441. 509. 520. 541. 706.
Selnecker, Nik. 260.
Seneca 167. 322. 706.
Sendgericht 80.
Senfl, Ludw. 612 f. 616. 621.
Septuaginta 262.
Sequenzen 694 f. 697.
Servet, Mich. 113 f. 169. 278.
Sickingen, Franz v. 399.
Siebenbürgen 573.
Sieberger, Wolf 704.
Siemann 419.
Simeon 695.
Simon von Kyrene 598.
Sintflutgebet 153.

Sittliche Weltordnung 304 f. 307.
Skandinavien 573.
Sleidanus, Joh. 544. 552. 614.
Smith, Adam 486.
Sodom 670.
Sokrates 203. 501.
Sonntagsfeier 144 f.
Sozinianer 136. 169. 281. 513.
Spalatin, Georg 67. 416. 542. 641. 647. 691. 693. 706.
Spangenberg, Cyriacus 543.
Spangenberg, Wolfhart 705.
Spee, Friedr. v. 702.
Speierer Reichstag 68. 134.
Spener, Phil. Jak. 88.
Spengler, Laz. 457.
Speratus, Paul 58. 698.
Spinoza 137. 365. 726.
Sprachwissenschaft 140. 246 f. 524. 537. 554. 564 ff. 568. 575 ff.
Sprichwörter 537. 638. 647. 676. 704.
Staat und Kirche 16—26. 30—36. 49 f. 65—96. 101—108. 113 f. 116. 329. 435.
Staatskirchentum 27. 30—36. 39. 96. 100. 102. 105 f. 107. 121. 128. 130. 138. 239. 297. 408. 440.
Staatslehre, Staatsrecht 28. 131. 137. 331—335. 340. 349 f. 354 ff. 372. 411. 425—446. 461—467. 539 f. 575. 712 f.
Staatsvertrag 332. 355. 427. 438. 445. 492 f. 554. 583.
Stahl, Friedr. Jul. 439.
Ständelehre 12. 29. 139. 228. 329. 337. 344. 347. 351 f. 375. 380. 397. 400. 402. 410 ff. 435. 449—452. 461. 485. 706. 712 f.
Standesgegensätze 87 f.
Staupitz, Joh. v. 177 f.
Stein, Freiherr vom 493.
Steinhausen, Wilh. 606. 608.
Steinhöwel, Heinr. 684. 703 f.
Stellenbesetzungsrecht 19. 92. 101.
Stellvertretung (religiöser Begriff) 12. 166. 172. 207. 226. 355 f. 343.-352. 395. 446. 595. 714.
Steuerrecht 19. 97.
Stoische Philosophie 167. 275. 320—323. 328. 330 ff. 340. 409. 500. 502. 510. 519.
Stoß, Veit 603.
Straßburg 53. 92. 143. 151. 157 f. 458. 505. 544. 573 f.
Strauß, Jak. 475.
Strigel, Vikt. 260.
Sturm, Joh. 505. 573.
Sturm, Leonh. 604.
Superattendenten (Superintendenten) 69. 73. 76. 80. 91 f. 116.
Susanna 708.
Suso 682.
Symbole s. Bekenntnisse
Synoden 92. 102. 107.

T.

Tacitus 507.
Talar 146.
Talmud 550.
Tartaren 426.
Taufe 21 f. 24. 38. 61. 96—100. 122. 149. 150—155. 261. 293. 529. 617. 695.

Täufertum 61f. 67. 96—100. 103. 110. 112. 114. 118. 128. 132. 135f. 154f. 157. 264. 278. 462f. 468. 474. 483. 488. 700.
Tauler, Joh. 178. 635. 682.
Teller, W. A. 688.
Tenneberg 67.
Terenz 706f.
Teufel 34. 40. 109. 115. 135. 151. 189. 197—202. 206. 209. 211ff. 218. 287. 326. 471. 482. 560. 599. 611. 660. 662f. 668. 673ff. 711f.
Thamer, Theob. 510.
Theismus 169. 224. 322. 359. 516.
Theokratie 31. 101f. 107. 128. 135f. 326. 332ff. 344. 354. 356. 360. 382. 384. 388. 394. 403. 407. 427. 436.
Theodizee 301. 392.
Theologenchristentum 126f. 129. 281. 299. 306. 720. 731.
Theologie und Religion 166—173. 232—309. 356f.
Thoma, Hans 608.
Thomas von Aquino (Thomismus) 173. 175f. 274. 339—352. 354. 356. 358. 394. 453. 524.
Thomas von Kempen 723.
Thüringen 66f. 98. 632. 637. 639.
Ticonius 554.
Tirol 98.
Tobias 708f.
Tolstoi, Leo 185.
Torgau 79f. 163. 592. 618.
Trauung 156. 158—161. 420.
Trinität s. Dreieinigkeit.
Troeltsch, Ernst 230ff. 373.
Trutvetter, Jod. 559.
Tübingen 574.
Türken 22. 35. 40. 65. 112. 189. 195. 423. 426. 463. 465f. 537. 566. 669.

U.

Übersetzungskunst 643 — 656. 666—673. 685f.
Uhde, Fritz v. 608.
Ulenberg, Kasp. 686.
Ulm 592. 604. 703.
Ungarn 573.
Unitarier 195.
Universitäten 118. 234. 508. 526. 536. 562. 568. 573—577. 706.
Unterrichtswesen s. Schulwesen.
Urbanus Rhegius 114. 459.
Urchristentum 27. 43. 90. 96f. 103f. 109. 122. 124. 139f. 141. 169. 186. 214f. 235. 256. 269. 288f. 315ff. 319. 324. 327ff. 346. 351f. 358. 384. 403. 459.

V.

Valla, Lorenzo 122. 511. 545. 547.
Vaterunser 38. 123. 126. 153. 370. 693f.
Venedig 669.
Verdienstlehre, Katholische 142. 147. 149. 154. 161. 174. 177f. 186f. 190. 192. 194. 206. 208. 213. 236. 250. 276. 286. 313ff. 360. 362f. 367. 397. 405. 413f. 452. 456. 509. 594. 707. 714.

Vergerius, P. P. 659.
Vergilius 145. 530f. 617. 699.
Verkehrswesen 19.
Verlöbnisse 84f. 159ff.
Vernunft 10. 123. 155. 173f. 175. 179. 183. 193ff. 196. 200f. 204. 210ff. 214. 229. 234. 247. 251. 254f. 259. 295. 297. 299. 308. 323. 331. 336. 340ff. 349ff. 356f. 370f. 377ff. 380. 382. 394. 396. 400. 403. 424f. 432. 438. 440ff. 444. 446. 451. 494. 501. 506. 515f. 518, 520. 523. 525. 528ff. 531f. 534. 559f. 580ff. 721ff. 724f.
Versbau 699f.
Versöhnung 195. 202. 204f. 207ff.
Vischer, Peter 602.
Visitation, Visitationsgewalt 19. 32. 58. 63. 66—73. 75f. 79—81. 83f. 89. 91f. 116. 156. 570. 573. 617. 704.
Vives, Ludw. 458.
Vogteirecht 100.
Volksbücher 683.
Volkslied 536f. 612. 614f. 617. 621. 628. 638. 647. 691. 697ff. 701f. 711.
Volksschule 568f.
Vollkommenheit, Christliche 12.
Voß, Joh. Heinr. 656.
Vulgata 152. 262. 685.

W.

Waldeck 92.
Waldenser 156.
Waldis, Burkard 705. 708.
Wallfahrten 9. 67.
Walther v. d. Vogelweide 357. 359. 628. 700.
Walther, Joh. 612f. 636 699.
Wartburg 641. 664.
Weigel, Val. 511.
Weihnachten 146.
Weihnachtsspiele 667. 697. 707.
Weller, Hieron. 662.
Weltkrieg (1914—1918) 428f. 467. 494. 532f.
Weltschmerzstimmungen 53. 120. 172. 181. 320. 339. 347. 357. 375. 386. 403. 438. 443. 496. 518. 658.
Westerhemd 151ff.
Wicel, Georg 577.
Wiclef, Johann 156. 565. 600.
Widerstandsrecht 134. 425ff. 464. 554.
Wiedergeburt, Nationale 4. 15. 506f. 624ff. 634. 688f.
Wiedergeburt, Religiöse 11. 15. 24. 26. 88. 97f. 108. 133. 150. 152f. 177. 179f. 183. 190. 192f. 195. 212. 251. 257f. 263. 268. 271. 276. 295. 309. 315. 361f. 366. 377. 381. 387. 396. 404. 408. 581f. 586. 695. 724. 728. 731.
Wiederkunft Christi 98.
Wiedertäufer s. Täufer.
Wiener Konkordat 18.
Willenslehre 173ff. 179. 182f. 198f. 200f. 212f. 220—223. 251. 269. 275. 282. 286f. 291f. 304f. 307f. 340. 356. 383—410. 414. 507. 511f. 517f. 529f. 559. 562. 726.

Winckelmann, Joh. Joach. 6. 723. 730. 732.
Wissenschaft 169. 171. 229. 249. 259. 279. 288. 295. 298. 335. 340. 495f. 501. 507f. 516—589.
Wittenberg 38. 43. 57f. 60. 79f. 83f. 113. 117. 119. 127. 273. 519f. 543. 564 574f. 590. 593. 600. 618. 637. 641. 664. 666. 698. 707. 711.
Wittenberger Gesangbüchlein (1524) 597. 611. 698f.
Wohlgemuth, Huldrich 705.
Wolf, Hieron. 687.
Worms 52f. 120. 132f. 138. 251. 590. 627. 643. 662. 685.
Wucher, Wucherlehre 347. 432. 452. 470—487. 527.
Wunderglaube 221. 325.
Württemberg 91. 570—573. 615.

Y.

Ypern 458.

Z.

Zahlenmystik 551.
Zivilehe 161.
Zinslehre 347. 471—487.
Zölibat 49. 159f. 412ff.
Zürich 127. 685.
Zwick, Joh. 577.
Zwickau 53. 66.
Zwingli, Ulrich 41. 98. 100ff. 116. 135. 137. 143. 146. 151f. 170. 225. 278. 282. 601. 639. 672. 710.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Luther, Martin

184091

LG.
L973
.Yb1.

Author Berger, Arnold Erich

Title Luther und die deutsche Kultur.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU